



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Departamento de Filología Clásica

**Programa de Doctorado en Estudios del Mundo
Antiguo**

Tesis Doctoral

**Alma, muerte y más allá:
escatología en Homero, Hesíodo y Píndaro**

**Doctorando:
Minor Herrera Valenciano**

**Director:
Dr. Emilio Crespo Güemes**

Madrid, 20 de enero de 2021

Dedicatorias

A mi esposa, Adriana, y a mis hijos Emmanuel y Ariadna, por ser los fuertes pilares en los que me apoyo y quienes me han acompañado todos estos años y han sido sumamente pacientes en la espera de que logre mis metas.

A mi madre, Maritza, por enseñarme el valor del estudio y elevar mi espíritu con la confianza, la ayuda y el amor, que me ha brindado siempre; valores y sentimientos que han sido las herramientas más valiosas para superar los obstáculos que el vivir trae consigo.

A mi abuela “mamá” y a mi papá, Minor, por ser mis ejemplos a seguir, yo sé que desde el cielo me guían y me ayudan.

A mis abuelos porque con sus oraciones Dios siempre ha estado guiando mi camino, para hacer las cosas de la mejor manera y la más honesta también.

A mi profesor, guía y amigo, Dr. Emilio Crespo Güemes por acrecentar en mí la pasión por los estudios clásicos y enseñarme el camino para alcanzar la sabiduría. Sus consejos y aportes enriquecieron este trabajo y aclararon algunos de mis días nublados.

A Dios, porque ha estado conmigo siempre y me ha ayudado iluminando mi camino cuando parecía oscuro. Él me fortifica y me da paz.

Minor

Agradecimientos

Al profesor Dr. Emilio Crespo Güemes por cada uno de los consejos que me dio para hacer realidad este trabajo.

Al profesor Manuel Alvarado Murillo por iniciarme en el fascinante estudio del Mundo Clásico.

Un especial agradecimiento a mis amigos Dr. Emilio Nieto Ballester y Dra. Araceli Striano Corrochano quienes, desde el día en que los conocí, me mostraron su calidad humana y su bondad.

Agradezco a la Universidad Autónoma de Madrid por abrirme las puertas y ofrecerme muchas facilidades para que pudiera cursar este programa de doctorado.

Agradezco a todos los que colaboraron para que este trabajo haya concluido exitosamente.

Minor

Índice

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Resumen | 7 |
| Abstract | 8 |
| Capítulo I | 9 |
| Aspectos introductorios | 9 |
| 1. Introducción | 10 |
| 1.1. Presentación | 10 |
| 1.2. Metodología | 19 |
| 1.3. El período arcaico: delimitación | 27 |
| 1.4. El término escatología: una definición | 31 |
| Capítulo II | 36 |
| Antecedente homérico: el pueblo micénico y sus nociones escatológicas | 36 |
| 2.1. El pueblo micénico: su vínculo con los poemas homéricos | 37 |
| 2.2. El pueblo micénico: algunas consideraciones sobre el ritual y el culto funerario | 45 |
| 2.2.1. PY Tn 316: ritual religioso y ofrendas a las divinidades micénicas | 55 |
| 2.3. El culto a los ancestros en el pueblo micénico | 65 |
| 2.3.1. <i>Evidencia literaria de culto a los muertos por parte del pueblo micénico</i> | 67 |
| Capítulo III | 87 |
| Alma, muerte y más allá en los poemas homéricos | 87 |
| 3.1. Los humanos: seres perecederos | 89 |
| 3.2. El paradero de las almas: el Hades | 95 |
| 3.2.1. La ubicación del Hades y sus entradas | 111 |
| 3.3. Ritos funerarios y culto a los muertos en los poemas homéricos | 122 |
| 3.3.1. Rituales de sepultamiento en los poemas homéricos | 134 |
| 3.3.2. Las exequias de Patroclo y el culto otorgado a los muertos | 174 |
| 3.4. La <i>psykhé</i> en el más allá en los poemas homéricos | 204 |
| 3.4.1. La <i>psykhé</i> y sus recuerdos | 205 |
| Capítulo IV | 230 |
| La muerte, el alma y el más allá en la poesía de Hesíodo | 230 |
| 4.1. Homero en Hesíodo: la épica y la escatología | 231 |
| 4.1.1. El destino final de Heracles | 233 |
| 4.2. Las cinco generaciones del hombre y la finitud de su existencia | 241 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.3. El inframundo en la <i>Teogonía</i> de Hesíodo | 264 |
| Capítulo V | 276 |
| La muerte, el alma y el más allá en la poesía de Píndaro | 276 |
| 5.1. Nociones escatológicas en la obra de Píndaro | 277 |
| 5.1.1 Consideraciones escatológicas sobre la <i>psykhé</i> | 278 |
| 5.2. Alma y destino final de los hombres en los fragmentos 129, 131b y 133 | 292 |
| 5.3. <i>Olímpica II</i> de Píndaro: concepciones sobre la reencarnación, el más allá y sus habitantes | 311 |
| Capítulo VI | 329 |
| Conclusiones | 329 |
| 6. Consideraciones finales | 330 |
| Bibliografía | 338 |
| Ediciones y traducciones | 339 |
| <i>Textos griegos</i> | 339 |
| Bibliografía general | 340 |

Índice de imágenes

| | |
|--------------------------------------------|-----|
| Imagen 1. Tocador de Lira | 77 |
| Imagen 2. Sarcófago de Hagia Triada | 78 |
| Imagen 3. Sarpedón | 294 |
| Imagen 4. Eídolon de Sarpedón | 295 |

Resumen

Esta investigación tiene como objeto de estudio el tema de la escatología en la poesía griega arcaica, a partir de un análisis de las distintas concepciones escatológicas presentes en las obras de Homero, Hesíodo y Píndaro. El método utilizado, en el caso de esta investigación, es puramente filológico, debido a que se parte del examen detallado de textos escritos. Se busca obtener la mayor cantidad de información por medio de un análisis minucioso de las obras. Se hace énfasis, por un lado, en el análisis de la muerte física, entendida como un fenómeno común a todos los seres humanos y como la disolución de los componentes que conforman los cuerpos. Además, se distinguen las distintas nociones del alma del muerto y su condición, una vez que esta ha emprendido su viaje hacia el más allá (Hades o Isla de los Bienaventurados), destino final de los mortales.

A partir de esto, la investigación concluye que en los poemas homéricos, desde el tercer verso de la *Ilíada*, se expone por primera vez que las almas van a un sitio ubicado más allá de cualquier espacio físico al que pudiese acceder mortal alguno. Asimismo, el Hades no solo es concebido como un lugar en el que las almas terminan, sino que es presentado, en la *Ilíada*, como un sitio particularmente aristocrático y helénico, ya que, en lo poco que menciona Homero sobre este, el poeta no contempla ningún sitio donde van las almas de los muertos bárbaros.

En Hesíodo (*Teogonía y Trabajos y días*) se presenta la noción de que la vida de los simples hombres es efímera, lo cual se aprecia mediante el uso de varios epítetos que aluden directamente a tal condición; por ejemplo, es posible encontrarse con algunos como θνητοὶ ἄνθρωποι ('hombres mortales'), μερόπων ἄνθρώπων ('mortales'), βροτός ('mortal') o ἀλφειστής ('que come pan'). Esta última referencia apunta al hombre, que, luego de llevar una vida difícil y llena de trabajos para conseguir su sustento, encuentra el final de sus días; es decir, que el ser humano viene al mundo a trabajar para vivir, pero todo su esfuerzo terminará en muerte, en contraste con las divinidades que gozan de inmortalidad.

Finalmente, se concluye que, en la obra de Píndaro, la creencia en la inmortalidad está ligada a concepciones éticas; el alma no solo experimenta encarnaciones o renacimientos sucesivos, sino que está pasando por un período de prueba. El resultado de esta dicha eterna o castigo eterno dependerá de sus elecciones y su conducta en vida. De esta manera, lo que se requiere para obtener un premio o un castigo se enmarca en las acciones y la moral con la que el sujeto haya conducido su vida.

Palabras Clave: Escatología, muerte, alma, arcaico, Homero, Hesíodo, Píndaro

Abstract

This research aims to study the theme of eschatology in archaic Greek poetry, based on an analysis of the different eschatological conceptions present in the works of Homer, Hesiod and Pindar. The method used, in the case of this research, is purely philological, because it starts from the detailed examination of written texts. It seeks to obtain the greatest amount of information through a thorough analysis of the works. Emphasis is placed, on the one hand, on the analysis of physical death, understood as a phenomenon common to all human beings and as the dissolution of the components that make up bodies. In addition, the different notions of the soul of the dead and their condition are distinguished, once it has embarked on its journey to the afterlife (Hades or Island of the Blessed), the final destination of mortals.

From this, the investigation concludes that in the Homeric poems, from the third verse of the *Iliad*, it is exposed for the first time that the souls go to a place located beyond any physical space that any mortal could access. Likewise, Hades is not only conceived as a place where souls end up, but is also presented, in the *Iliad*, as a particularly aristocratic and Hellenic place, since, in the little that Homer mentions about it, the poet does not see nowhere where the souls of the barbarian dead go.

In Hesiod (*Theogony and Works and Days*) the notion is presented that the life of simple men is ephemeral, which is appreciated through the use of various epithets that directly allude to such a condition; for example, it is possible to meet some like θνητοὶ ἄνθρωποι ('mortal men'), μερόπων ἀνθρώπων ('mortal'), βροτός ('mortal') or ὀλφηστής ('eater of bread'). This last reference points to the man who, after leading a difficult life full of jobs to obtain his livelihood, finds the end of his days, that is, that the human being comes into the world to work to live, but all his effort will end in death in contrast with who enjoy immortality.

Finally, it is concluded that, in Pindar's work, the belief in the immortality is linked to ethical conceptions. The soul is not only experiencing successive incarnations or rebirths, but is undergoing a trial period. The outcome of this (eternal bliss or eternal punishment) will depend on your choices and your conduct in life. In this way, what is required to obtain a reward or punishment is framed in the actions and moral principles with which the subject has led his life.

Key Words: Eschatology, death, soul, archaic, Homer, Hesiod, Pindar

Capítulo I

Aspectos introductorios

1. Introducción

1.1. Presentación

La mayoría de los estudios que tratan temas relacionados con los elementos escatológicos de la Grecia arcaica se han centrado en brindar respuesta a la pregunta: ¿cuál era la manera en la que los griegos concebían la muerte y el más allá? Así las cosas, la mayoría de las investigaciones han dirigido sus esfuerzos a reunir datos de tipo antropológico que posibiliten la descripción acertada de las actividades relacionadas con la muerte, el culto de los muertos, el destino del alma, entre otros, ligados puramente a lo escatológico. Partiendo de esa premisa, el antecedente más lejano de este tipo de investigaciones de orden antropológico-sociológico es *Psyché. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, de Erwin Rohde, publicada, en definitiva, el año 1897. Este texto, como su título lo indica, trata sobre la creencia que poseían los griegos en relación con la idea de la inmortalidad, condición particular de los dioses, pero que, por medio de los cultos místicos, llegaría a estar al alcance de todos los iniciados. Siguiendo esa misma tendencia investigativa se adscribe la obra de L.R. Farnell, titulada *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, publicada en 1921, en la cual se analiza el culto tributado a los héroes de la Grecia antigua y la experiencia de muerte de cada uno de ellos.

Esos dos libros marcan el punto de partida para el estudio de la muerte y otros elementos escatológicos inscritos en el ámbito religioso. Ahora bien, en esa misma línea, se encuentra la investigación de Francisco Díez de Velasco, publicada con el título de *Los caminos de la muerte* (1995), en la que, a partir de lo expuesto en pasajes literarios de textos arcaicos y de la iconografía de la época, analiza las

múltiples maneras en las que los griegos concebían el viaje del alma al más allá. Asimismo, entre las investigaciones más sobresalientes, sobre esa temática, se encuentra la realizada por Sourvinou-Inwood, llamada *Reading Greek Death* (1995), la cual aborda de forma clara la ritualística, creencias y actitudes que poseían los griegos ante el fenómeno inefable de la muerte, desde el período micénico hasta el clásico.

Al realizar un recuento de los antecedentes, es posible percatarse, además, de la existencia de un conjunto amplio de investigaciones que aborda el tema de la escatología griega desde un punto de vista meramente arqueológico y que, por lo tanto, tienen por meta determinar cuál era la forma en la que los antiguos griegos comprendían los fenómenos escatológicos a partir del estudio de las tumbas, restos humanos, necrópolis, es decir, a partir de las prácticas funerarias de la época, para establecer relaciones entre esas prácticas y los grupos sociales a los que pertenecían.

Es importante dejar en claro que existe una extensa bibliografía relacionada con este tipo de abordaje; no obstante, se pueden resaltar unas cuantas investigaciones que abordan el tema de forma comprensiva y detallada. Tal es el caso del trabajo titulado *Greek Burial Customs* (1971) de Kurtz y Boardman, y el de Robert Garland, llamado *Greek Way of Death* (1985 y 2001). En ambos casos, las obras tratan de explicar, a partir de los hallazgos arqueológicos, la manera en que los griegos comprendían la muerte, el destino del alma y la importancia que tenía realizar cultos a los muertos en el seno de la sociedad de la época. En este ámbito, quizá la investigación más completa sea la de Vermeule (1979), titulada *La muerte en la poesía y el arte de Grecia*, ya que no solo se aproxima a dicho fenómeno a partir de registros arqueológicos, sino que lo aborda desde perspectivas diversas como la

literaria, la antropológica y la filosófica, entre otros. Su tesis más relevante es que no es posible reducir a toda Grecia en una sola visión de la escatología, pues, al igual que en las sociedades modernas, en una misma región puede haber múltiples maneras de entender los fenómenos escatológicos. Antonaccio (1994) en su artículo titulado *Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece*, presenta una perspectiva parecida a la de Vermeule (1979), ya que, si bien es cierto que su investigación es de tipo arqueológico, en principio la hace dialogar con otras disciplinas como la literatura, la cual es vista por la autora como una importantísima fuente de información para la delimitación de las diversas concepciones escatológicas.

Por otra parte, se podría hablar de una serie de investigaciones que parten de las obras literarias de la época para analizar el tratamiento que hacen dichas obras de los temas escatológicos, con el fin de determinar las concepciones que se tienen de estos. Este tipo de investigaciones podría clasificarse en dos grupos. Por un lado, estarían las que parten del relato mismo para realizar el análisis y determinar el tratamiento del tema; en este caso, esas investigaciones se relacionan con la mitología y el estudio fenomenológico de las religiones. El otro conjunto de investigaciones es aquel que analiza la manera en la que es tratado el tema como contenido en el texto, es decir, no se trata de analizar lo que dice, sino cómo se dice y en qué situaciones se enmarca.

En ese primer conjunto de obras podrían ubicarse algunas investigaciones importantes como la de Griffin (1980) llamada *Homer on Life and Death*. Consiste en una compilación de investigaciones que, en líneas generales, aborda los problemas vinculados con la existencia del hombre y lo que pasa con él durante y después de

que sobrevenga la muerte. Se basa principalmente en el papel del héroe en los poemas homéricos. Otros autores, como Vidal-Naquet (2002) y, desde hace varias décadas, Finley (1966) han tenido algunos encuentros polémicos entre sí, pues el primero, siguiendo la idea de Griffin, propone que la *Iliada* no debe ser vista como un poema bélico, como lo propone Finley, sino que debe ser apreciada como un poema sobre las formas de matar y de morir en la Grecia antigua, y que la guerra es solo el contexto en el que se enmarca la muerte de los héroes y demás personajes.

Unido a lo anterior, es conocido que la *psykhé* del muerto es tradicionalmente concebida como una representación sombría, casi fantasmagórica, carente de consciencia y de brío; es decir, se trataría de una esencia que transita por el inframundo, sin ningún recuerdo de su vida ni del mundo que habitó cuando vivía.

Autores como Vermeule (1979), Burkert (2007) y Rohde (2009) desarrollaron afirmaciones parecidas a la anterior, teniendo en cuenta como punto de partida la *nékyia* realizada por Odiseo en el canto XI de la *Odisea*. A partir de dicho pasaje, mencionan que la única manera de hacer que las *psykhaí* recuperen parcialmente la memoria es mediante una ofrenda de sangre, extraída de sacrificios animales, tal cual lo realiza el héroe Odiseo.

No obstante, esa explicación habitual es verdadera solo en parte, ya que en los poemas homéricos es posible dilucidar dos pensamientos en torno a dicho tema: por un lado, es presentada como inconsciente, desprovista de cualquier recuerdo que la ate al mundo de los vivos; pero, por otro lado, consciente y con la capacidad de ofrecer informaciones valiosas a quien la invoque, tal como ocurre con el alma de Anticlea y el diálogo con su hijo Odiseo. Lo más interesante

es que, tras una lectura detallada de la *Ilíada* y la *Odisea*, es posible percatarse de que esta última concepción es la forma que se muestra con mayor frecuencia en los poemas, hecho que es demostrado por Sourvinou-Inwood (1995) en su investigación *Reading the Death to the end of the Classical Period*.

Otra de las perspectivas en las que se han enmarcado los estudios que abordan temas que tienen que ver con lo escatológico en la poesía griega arcaica, se encuentra en aquellos que tratan el tema desde la perspectiva ideológica, es decir, estudios que presentan una ideología funeraria. Tal es el caso de algunos como Jean Pierre Vernant, por ejemplo, con su libro *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (1977) o, por otra parte, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia* (1989). También se inscribirían en este tipo de investigaciones las de Nicole Loraux, por ejemplo, *L'invention d'Athènes* (1975), y de Gherardo Gnoli (1982), quien trabajó conjuntamente con Jean Pierre Vernant.

Vale la pena hacer referencia a otras investigaciones que, aunque no apuntan directamente al objetivo de esta tesis, analizan el contenido y la función de algunos textos fundamentales para la comprensión de la manera en la que los griegos entendían la muerte, el alma y el más allá. En ese sentido, las principales novedades giran en torno al hallazgo, interpretación y análisis del papiro de Derveni (encontrado en 1962). Una de las primeras publicaciones sobre este documento fue presentada, en 1967, por Merkelbach quien, de manera más o menos general, exponía los primeros resultados de las excavaciones, los cuales apuntaban a que dicho papiro había sido utilizado con carácter ritual, ya que se encontró en un espacio en el que, además, había seis tumbas que contenían un variado y fino ajuar de la segunda mitad del siglo IV a.C.

En relación con el contenido del papiro, este ha sido visto como un comentario alegórico relacionado con una teogonía órfica que circulaba en el siglo VI a.C. No obstante, Burkert (1986) sostuvo que el contenido del papiro no es solamente un comentario, sino parte de un tratado religioso de misterio, ya que, en las primeras columnas, se puede distinguir un léxico tradicionalmente asociado con aspectos religiosos, en relación directa con elementos ritualísticos propios de los cultos de misterios. Estos elementos se consideraron como un conjunto introductorio al comentario que inicia en la octava columna, hasta que el texto fue finalmente restaurado por Tsantsanoglou (1997) quien, además, realizó su propia interpretación.

También Janko (2001), tomando como punto de partida las columnas iniciales (I a VII) y la número veinte, en la que el autor del papiro detiene su exposición de ideas para presentar, de manera más particular, las formas rituales de las religiones de misterios de varias ciudades, menciona que el papiro de Derveni es un tratado religioso en el que se presenta, de manera articulada, el léxico propio de los misterios, el de la religión pública y el filosófico, relacionado con la comprensión de la naturaleza.

Finalmente, el aporte más reciente es la obra *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Una obra colectiva editada por Alberto Bernabé y Francesc Casadesús, en el año 2008, la cual reúne y actualiza una serie de estudios, compendiados en 65 capítulos, sobre el orfismo y en donde, además, se destacan los aportes de las más recientes investigaciones en relación con el papiro de Derveni y las nociones sobre la muerte, el alma y el más allá entre los griegos.

Del mismo modo, Alberto Bernabé (2020, p. 21) tradujo y comentó un texto conocido como la *Lámina de Hiponio*, del que destaca su importancia a partir de cuatro ideas fundamentales: la primera, porque es uno de los textos más significativos para el estudio del orfismo que, como se verá en el último capítulo de esta investigación, en el que se aborda la obra de Píndaro, poseyó gran importancia en el desarrollo cultural de Grecia. La segunda es que el texto hace referencia a un asunto crucial, pues contiene las instrucciones para no perderse en el más allá y poder acceder a un sitio privilegiado y reservado únicamente para quienes se han iniciado en el orfismo. El tercero es que se trata de un texto literario muy antiguo y bien conservado, poético, escrito en verso y atribuido al orfismo, lo cual lo convierte en una pieza fundamental para el estudio de la literatura órfica. El cuarto, porque es parte de un grupo mayor de documentos semejantes, con los que posee relaciones complejas.

A partir de lo anterior, el deseo de estudiar la manera en que la muerte es utilizada como un recurso literario fue motivado por las diversas nociones escatológicas que se presentan sobre todo en relación con el fenómeno inefable de la muerte. Aunque esta cuestión es muy antigua, un detallado análisis filológico puede introducir novedades por varias razones: porque se hará una consideración global de los datos arcaicos en la literatura de intención panhelénica y porque ha habido hallazgos en estos últimos decenios que han enriquecido las fuentes sobre las creencias en la escatología durante el periodo micénico y en la época griega arcaica. Estos últimos años, la bibliografía se ha interesado sobre todo por los hallazgos recientes y en este trabajo se reexaminan las fuentes literarias con las claves que estos hallazgos aportan.

Desde esta perspectiva, la novedad a la que apunta este trabajo es analizar la poesía griega arcaica como un registro cultural fiable sobre el *imaginaire* (imaginario) escatológico que los griegos poseían y cómo asimilaban la muerte, el alma, el paradero final del alma y el rito en honor a los muertos en los tres poetas más importantes de la poesía griega arcaica (Homero, Hesíodo y Píndaro). Para esto será necesario: a) determinar las concepciones que poseía la civilización micénica sobre elementos escatológicos como la realización de rituales funerarios y el culto a los ancestros y su vínculo con poemas homéricos; b) definir las principales nociones escatológicas sobre la realización de funerales, el más allá y el alma y su destino final presentes en los poemas homéricos de la *Ilíada* y la *Odisea*; c) distinguir las consideraciones sobre el destino final de los hombres, su condición efímera y la descripción del más allá en las obras del poeta beocio Hesíodo, así como su vínculo con la tradición escatológica homérica y d) explicar las nociones sobre la muerte, el más allá, las almas, el destino final de estas y el sistema de castigos y recompensas al que eran sometidos los muertos, según lo expuesto en las obras de Píndaro.

El presente estudio no pretende ser un tratado sobre la muerte en la Antigüedad, mas sí un intento por comprender cómo la sociedad griega, por diversas situaciones entre las que destacan las estructuras mítico-simbólicas del pensamiento, creaban mundos o escenarios escatológicos enfocados en revalorizar la muerte y darle perdurabilidad en la memoria.

Esta investigación tiene como objeto de estudio el tema de la escatología en la poesía griega arcaica. Aquí se hará énfasis, por un lado, en el análisis de la muerte física de los hombres, entendida como un fenómeno común a todos los

seres humanos y como la disolución de los componentes que conforman los cuerpos, y, por otra parte, la condición del alma del muerto, una vez que esta ha sido cautivada en definitiva en el Averno, destino, también, final de todos los mortales.

De esta manera, entre otras cosas, lo que se busca con esta investigación es comprender ampliamente las distintas concepciones escatológicas del periodo arcaico de la literatura griega contenidas en la poesía homérica, pasando por la hesiódica hasta alcanzar la poesía de Píndaro y su vínculo con algunas manifestaciones religiosas de misterios.

En cuanto a los pasajes de las obras de Homero, Hesíodo y Píndaro, citados en esta tesis, cabe mencionar que se recurre a traducciones castellanas realizadas por especialistas de amplio reconocimiento a nivel internacional como Emilio Crespo Güemes, Alberto Bernabé Pajares, José Antonio Fernández Delgado y Emilio Suárez de la Torre, las cuales constituyen versiones revisadas, comentadas y muy apegadas al texto clásico original. Asimismo, en relación con los textos en griego, se ha recurrido al TLG¹, por su precisión en la reproducción digitalizada de los textos originales y a ediciones de Oxford, las cuales se referencian en el último apartado de este trabajo.

Dichas obras se han referenciado al final de este documento, en el apartado que corresponde a la bibliografía. Los datos de referencia que se presentan de cada una siguen la convención fijada para estas. Además sigue la norma APA, séptima edición, para las referencias y citas directas, indirectas y las paráfrasis en

¹ Thesaurus Linguae Graecae. (2020). A Digital Library of Greek Literature. University of California. Se puede consultar en: <http://stephanus.tlg.uci.edu>

el cuerpo de la tesis y las convenciones de la revista *Emerita* para la lista bibliográfica, en el apartado final, por su neutralidad y por ser ampliamente conocidas. Asimismo, en el cuerpo del trabajo, cada vez que se cita algún pasaje correspondiente a las obras clásicas de los autores antes mencionados y de otros, se referencian de acuerdo con lo indicado en el Diccionario Griego-Español (DGE) referente a las abreviaturas. Esto debido al amplio reconocimiento que posee dicho diccionario a nivel internacional.

En el siguiente apartado, se mostrará la metodología a partir de la cual se realizará el abordaje de los textos de Homero, Hesíodo y Píndaro, para determinar sus concepciones escatológicas.

1.2. Metodología

El método utilizado en el caso de esta investigación es puramente filológico, debido a que se parte del examen de textos escritos. Una de las funciones de este método es obtener la mayor cantidad de información por medio de un análisis minucioso de las obras, con la finalidad de describir, en este caso, las nociones escatológicas griegas según se presentan en las obras homéricas, en Hesíodo y en Píndaro. Es importante aclarar que, para efectos de esta investigación, no se aspira a dar una interpretación antropológica (como Mircea Eliade) ni sociológica (como Pierre Vidal-Naquet) ni histórica (como Burkert y West), sino filológica, basada en el análisis cuidadoso y el conocimiento del contenido de las obras.

Esta investigación se desarrolla de la siguiente forma: en el primero de los capítulos se hace una exposición sobre la sociedad micénica, presentando, a

partir de las más recientes investigaciones arqueológicas y filológicas, la identidad del pueblo que constituía esa civilización y vislumbrando algunas de sus creencias, haciendo énfasis, desde luego, en la consideración de lo *post mortem* y las costumbres funerarias. Esto se debe a que la comprensión de esos aspectos culturales permite determinar si las concepciones escatológicas presentes en la épica homérica son una herencia de esa civilización, desaparecida, por lo menos, cuatro siglos antes de la composición de los poemas, o si son contemporáneas a la fecha de composición, o bien, si se trata de una creación poética posterior.

El punto de partida para la determinación de la identidad del pueblo micénico fue la lengua hablada en Micenas y puesta por escrito en el Lineal B. Debe tenerse en cuenta que el criterio lingüístico ya había sido utilizado en la Antigüedad para la identificación de un pueblo, como ratifican los historiadores Heródoto y Tucídides al tratar la formación del pueblo helénico.

Así las cosas, con base en el desciframiento del Lineal B logrado por Ventris y Chadwick, según los cuales la lengua allí escrita es un dialecto del griego, se concluyó que la identificación del pueblo micénico como un pueblo griego es inequívoca, pues, por el criterio de identificación adoptado, a ejemplo de los historiadores griegos citados líneas atrás, habían sido considerados griegos aquellos que tenían por lengua nativa el griego. En ese paso, se sigue la orientación de Herodoto, I 58, al afirmar que los griegos siempre hicieron uso de la misma lengua, esto es, la lengua griega.

Es necesario, en esta primera parte de la investigación, la exposición de las tesis de algunos autores antiguos e investigadores modernos que comentaron esta relación entre lengua e identidad étnica. Los argumentos presentados por

estos tendrán relevancia especialmente para que se comprenda la identidad de los micénicos como griega y, consecuentemente, se puedan relacionar a los diferentes cultos, como el culto a los ancestros y a los héroes, observando si constituían una herencia de la cultura legada a las generaciones posteriores o no. Por esa razón, en este trabajo, es indispensable intentar responder a la pregunta sobre cuál es la relación existente entre algunos cultos micénicos y los poemas homéricos, teniendo en cuenta que no serán encontradas fácilmente, en las epopeyas, referencias a tales prácticas, aunque los poemas tratan de un pasado heroico identificado, por algunos, como la época dorada de la civilización micénica.

Para esta etapa, las investigaciones de Gallou (2002) serán de suma importancia, ya que la autora posee la opinión de que los micénicos, sin duda alguna, creían en un mundo de los muertos y, por tal razón, hacían reverencias a sus antepasados, ofreciéndoles culto con cierta frecuencia. Al adoptar ese posicionamiento, la investigadora se opone a posiciones como las de Mylonas (1948), según el cual los micénicos no demostraban ninguna importancia a sus muertos.

A partir de lo anterior, para defender su postura, Gallou (2002) acude a tesis de otros investigadores y de datos arqueológicos rigurosamente analizados, como, por ejemplo, los sarcófagos y larnax, en los cuales están representadas escenas funerarias. Además, para complementar lo dicho por la autora, se recurrirá a la más reciente publicación de Piquero (2020) sobre la civilización micénica y cómo esta desarrollaba rituales funerarios.

Con la intención de ampliar la reflexión sobre el tema, se recurrirá y se comentará un *corpus* de investigaciones de autores importantes y que, en cuanto al tratamiento y estudio de la escatología griega, no pueden soslayarse, tal es el caso de E. Rohde (2009), W. Otto (2012) y W. Burkert (1986, 1995, 2005, 2007), entre otros, cuyos argumentos tienen como punto de partida algunas evidencias de tipo arqueológico y, en la mayoría de los casos, se fundamentan en imágenes descubiertas en yacimientos funerarios o sepulcros, los cuales son explicados a partir de recursos literarios (pasajes de obras de la literatura griega arcaica), como es el caso del reconocido sarcófago de Hagia Triada (aunque de origen minoico), en cuya superficie están grabadas escenas que, para algunos, pueden ser interpretadas y relacionadas con escenas funerarias descritas en los poemas homéricos.

Como se aprecia, en esta primera parte de la investigación se recurre con cierta regularidad a ejemplos relacionados con evidencia arqueológica; sin embargo, al tratarse de una investigación sobre literatura, se dará énfasis al comentario de manifestaciones escritas micénicas y lo que puedan aportar para la comprensión de temas escatológicos. Asimismo, se considerarán algunos vestigios lingüísticos que pueden encontrarse en algunos epítetos de divinidades y algunos otros rastros comunes entre lo expuesto en tablillas del Lineal B y las obras literarias que se analizan.

Una vez que han sido mostrados los datos tanto de orden arqueológico, como histórico y literario, y de establecer cuál es la concepción que poseían los micénicos sobre la muerte, así como de las actividades funerarias destinadas a sus muertos, la investigación se dirige a un tercer capítulo más relacionado con

lo propiamente literario en el cual serán expuestas y analizadas las nociones sobre el alma, la muerte y el más allá en la obra de Homero, partiendo de algunas consideraciones previas como, por ejemplo, que todo ser humano tiene por seguro la muerte y que, una vez que esto ha ocurrido, el alma emprenderá un viaje (o vuelo) hacia el más allá.

En este mismo capítulo, después de que se ha definido el Hades como paradero final de las almas, se determina cómo este es presentado por Homero, es decir, dónde se encuentra ubicado, de qué maneras se accede a él, si es posible ingresar mientras se está con vida, cuál es la condición de sus habitantes, entre otros aspectos que ayudarán a comprender las nociones escatológicas expuestas en los poemas homéricos. Del mismo modo, se dará énfasis a las descripciones particulares de los rituales funerarios presentados en la *Ilíada* y la *Odisea*, partiendo desde lo inicial (*prothesis*), las formas en las que se lamentaba la pérdida y la manera (cremación o inhumación) en la que se debía deshacer del cuerpo del difunto.

En relación con los procesos de cremación e inhumación, se recurre a investigaciones como las de Snodgrass (2001) y Burkert (2007) en las que, a partir de un análisis detallado de los poemas homéricos, se concluye que ambas actividades tenían la misma importancia y se trataba de procesos igualmente conocidos para deshacerse del cadáver.

En relación con lo anterior y con la manera en que eran desarrollados los funerales en los poemas homéricos, se destinará un apartado completo al análisis de las exequias destinadas en honor de Patroclo y la suntuosidad que se

desprende de la descripción que se hace de estas. Asimismo, se realizará una comparación con el funeral de Héctor. Estos dos héroes, por su condición de guerreros sobresalientes, pudieron haberse convertido en objeto de veneración luego de la realización de sus correspondientes funerales. A partir de esta consideración, se presenta un apartado sobre el culto a los muertos en el que se hacen dialogar las posturas críticas de autores como Rohde (2009) y Mylonas (1948) que rechazan la posibilidad de que haya verdaderamente un culto destinado a los muertos en los poemas homéricos y otros, como Nilsson (1971) y Antonaccio (1994), que lo consideran válido.

En este mismo capítulo, posterior a la exposición de las ideas fundamentales sobre los elementos escatológicos (la muerte y los funerales) presentes en los poemas homéricos, se expone de manera detallada un análisis sobre la condición *post mortem* del alma una vez que ha ingresado en el Hades. Se pretende demostrar cómo en algunas ocasiones la *psykhé* conserva algunos recuerdos de cuando se encontraba con vida, sin que para esto medie el hecho de consumir sangre producto de un sacrificio o una invocación. Para este análisis será indispensable recurrir al canto XI de la *Odisea*, en el que se describe la *nékyia* realizada por el héroe Odiseo. Asimismo, este análisis parte de la idea de que las almas mantienen la consciencia cuando se encuentran en el Hades (el más allá), hecho que contradice, en términos generales, las concepciones tradicionales sobre dicho tema, las cuales consideran que el alma pierde su memoria.

Una vez que han sido presentadas las principales nociones sobre los elementos escatológicos expuestos en los poemas homéricos, tomando como punto de partida, como se mencionó antes, que la muerte es ineludible para todo

hombre y que una vez sobrevenida la *psykhé* emprende un viaje hacia el más allá, se considera imprescindible analizar un pasaje que no concuerda con dichos preceptos. Este es el que se refiere al destino de Menelao, héroe que tuvo un final distinto a otros, porque es abducido y posteriormente recompensado por Zeus con el permiso de habitar en los Campos Elíseos, sitio reservado solamente para unos pocos que, por sus méritos, están destinados a recibir tales privilegios.

El cuarto capítulo de esta tesis se dedica a la presentación y análisis de los elementos escatológicos presentes en las obras *Teogonía* y *Trabajos y días* de Hesíodo. Se parte de la consideración de que Homero y el poeta beocio eran contemporáneos lo cual, mediante un análisis comparativo, posibilitará la detección de novedades en las concepciones escatológicas mostradas en la poesía hesiódica y, además, permitirá determinar hasta qué punto llega el legado homérico en las obras de Hesíodo.

De la misma manera que se llevó a cabo el análisis de la escatología en los poemas homéricos, en el cuarto capítulo, lo primero será presentar las investigaciones de autores que han sido consideradas de lectura obligatoria por la importancia de sus aportes. Posteriormente, se procederá con el análisis y comentario de los pasajes que proporcionan datos relacionados con la manera en la que Hesíodo concibe la muerte, el alma y el más allá.

Cabe destacar que, en cuanto al paradero final de las *psykhaí*, Hesíodo no describe puntualmente el mundo de los muertos ni lo que acontece con las almas que llegan ahí, motivo por el que podría decirse que los pasajes que tratan temas escatológicos en su obra son muy escasos. A pesar de esto, puede destacarse en *Trabajos y días* el pasaje que describe el mito de las generaciones del hombre o de

la sucesión, en el que se expone el final de cada una de las 'razas' y el destino especial de los héroes, quienes tendrán la dicha de residir en la Isla de los Bienaventurados, sitio que también será reconocido por Píndaro como un espacio destinado para algunos escogidos que merecen terminar ahí por la rectitud con la que han conducido su vida.

Del mismo modo, se hará referencia a los versos de la *Teogonía* relacionados con el paradero final de Heracles; destino que transgrede la norma establecida para el común de los hombres. Asimismo, a partir de la *Teogonía* se analizará cómo Hesíodo concibe el inframundo, desde su descripción geográfica, hasta la distribución de espacios establecida a partir de relaciones genealógicas divinas.

Finalmente, en el último capítulo de este trabajo son analizadas las obras de Píndaro en las que es posible determinar la presencia de ideas escatológicas novedosas, surgidas a partir de la relación del poeta con religiones de misterios. Igualmente, se hará exposición y análisis de nociones escatológicas sobre la muerte, el alma, su paradero final y la posibilidad de una reencarnación. Para esto será necesario recurrir a la *Olímpica II*, en la que se pondrá especial énfasis en los versos del 50 al 80, relacionados con el destino de las almas después de la muerte, de aquellos que, durante su vida, vivieron con rectitud, así como algunos de los fragmentos escogidos de la obra de Píndaro.

En el caso de este último capítulo, la metodología de análisis será la misma que se ha utilizado en los anteriores, es decir, primero se presenta a los principales autores que han analizado el tema de la escatología en la obra de

Píndaro, hasta entrelazar posteriormente sus teorías con el análisis de cada pasaje escogido de la obra poética.

1.3. El período arcaico: delimitación

Se debe tener en cuenta que existe cierta problemática en torno a definir o conceptualizar el periodo griego arcaico. Esto es debido a la existencia de una historiografía de la Grecia arcaica que sin duda alguna influencia, con bastante fuerza, el periodo literario en cuestión, lo cual hace necesario diferenciar la literatura griega del periodo mencionado de la historia de Grecia, esto debido en gran medida a que ambas son realidades diferentes, que comprenden dificultades particulares y, por lo tanto, deben ser abordadas analíticamente a través de perspectivas teóricas, objetivos y metodologías distintas para cada caso.

Dicha problemática de definición es apreciable en algunos investigadores, cuyas obras hoy se utilizan como libros de cabecera para todo aquel interesado en el estudio de la literatura griega; por ejemplo, Lesky (1995) y López Férez (2008).

Lesky (1995) subdivide el período arcaico en dos direcciones distintas, una en la que es posible encontrar la épica homérica y la hesiódica y, por lo tanto, en la cual la poesía lírica hace su aparición. Dicho autor incluye a Hesíodo en la primera fase debido a los rasgos homéricos que poseen sus textos; no obstante, no se puede decir que la semejanza entre ambos fuese total, ya que existe una gran cantidad de elementos culturales que lo diferenciarían de la épica tradicional. Para la segunda fase, Lesky (1995) no propone límites cronológicos claros, solo indica que abarcaría la lírica arcaica. A diferencia de la *Historia de la*

literatura griega de Lesky, la *Historia de la literatura griega* de López Férez (2008), cuando establece la cronología de la literatura griega, contempla la siguiente división:

Existe una época así llamada arcaica que comprende tres periodos distintos: el homérico; el propiamente arcaico y el tardo-arcaico. Esa primera época se inicia a caballo entre los siglos VIII y VII y presenta límites confusos en relación con su final (López Férez, 2008, p. 10).

Por su parte, Alsina (1991) menciona que esa periodización se fortaleció gracias a la concepción historicista que se desarrolló como guía metodológica para la investigación relacionada al campo de los estudios clásicos, que ha sido dividido tradicionalmente en tres periodos delimitados: época arcaica, clásica y helenística (p. 106)». Esta división, según dicho autor, es prácticamente indiscutible; sin embargo, menciona que utilizar el concepto de «período» no es del todo correcto, debido a que las categorías originadas en hechos culturales son distintas, mecanismo que reviste dicho concepto de indefinición y lo ubicaría como poco adecuado para analizar realidades divergentes. Para Alsina (1991) el concepto de «arcaico» fue desarrollado a partir del estudio del arte de la Antigüedad, principalmente el relacionado con la escultura. Así las cosas, partiendo de las afirmaciones de dicho autor, podría considerarse que la manera en la que se ha periodizado la literatura griega está cimentada en postulados algo endeble, que de cierta manera enturbian su comprensión como fenómeno

específico. Esa afirmación de Alsina (1991) acerca de cómo el historicismo ha tenido injerencia en la forma en que la literatura griega ha sido periodizada, puede ser constatada en otros investigadores. Un ejemplo de esto es, precisamente, lo expuesto por Snell (2012), quien piensa que los distintos géneros de la literatura griega se habrían desarrollado uno tras otro. Para él, en la Antigua Grecia, el desenvolvimiento de los distintos géneros alcanzará su esplendor máximo en una sucesión temporal, es decir, en diferentes períodos.

Unido a lo anterior, Snell (2012) comprende el concepto de arcaico y de literatura griega arcaica a partir de la determinación del período histórico en cuestión, con el fin de no tener la preocupación de explicar cuál criterio escogió para realizar la determinación del espacio temporal en el que la lírica griega arcaica se insertaría.

Por su parte, Alsina (1991) afirma, además, que Hermann Fränkel puede ser citado como otro de los escritores cuyas tesis fueron influenciadas por la corriente historicista y que adoptó concepciones semejantes a las de Snell, diferenciándose únicamente de dicho autor, cuando, después de ser criticado por sus procedimientos metodológicos, analizó la época arcaica observando sus características culturales particulares.

Ahora bien, Davies (2009) acentúa que la modernidad sitúa el comienzo del periodo arcaico en el 776 a. C., el cual dataría desde el comienzo de los Juegos Olímpicos. El investigador observa que la denominación de la época como arcaica encierra una contradicción porque el término arcaico, en el diccionario, está asociado a las viejas formas, a lo primitivo y lo anticuado. Al ser aplicado, no obstante, a un determinado período de la historia de Grecia, arcaico pasa a

significar algo excepcional, una época de efervescencia cultural que se expandió con extraordinaria velocidad. Esos significados no corresponden, conforme al autor, a aquellos expuestos en los diccionarios; antes bien, deben ser comprendidos apenas como una metáfora en relación con Grecia.

La historiografía de la Grecia antigua es, según Davies (2009), productora de tres estilos distintos que, en un proceso incongruente, convergen. El primero está basado en informaciones históricas y geográficas ligadas por historiadores griegos más antiguos y por otros de un periodo posterior, que reconstruían el pasado del pueblo griego valiéndose de fuentes literarias, como la épica y la lírica. El segundo estilo tiene como punto de partida la historia cultural que procura saber cómo las instituciones culturales antiguas, tales como los hábitos, el culto y la mitología, pueden ser interpretadas. El tercer estilo consiste en una reflexión arqueológica que se ocupa en establecer cronologías relativas o absolutas de algunos hechos, fundamentándose en una variedad de artefactos. El problema es tan complejo que vale la pena evocar las palabras del autor: «Naturalmente, todos los historiadores precisan decidir dónde comenzar y dónde terminar» (Davies, 2009, p. 3). De esta manera, se concluye que el criterio de periodización es determinado por la subjetividad del investigador.

La complejidad acerca de la periodización de Grecia arcaica está bien ilustrada en el apéndice del libro *La Grecia arcaica de Homero a Esquilo* de Claude Mossé (1989), que resume, de manera satisfactoria, este problema al considerar que: «Para quien quiera que estudie la época arcaica, es prácticamente imposible definir una cronología segura de los acontecimientos políticos o de los hechos civilizatorios» (p. 211).

1.4. El término escatología: una definición

Otra cuestión que merece comentarios es el término *escatología*. Esta puede definirse como una parte de las creencias que considera las fases finales o extremas de la vida humana o del mundo: la muerte, el juicio universal, la pena o el cautiverio ultraterreno y el fin del mundo. Los filósofos y teólogos usan, la mayoría de las ocasiones, el término para indicar «la consideración de los estados finales del mundo o del género humano» (González, 2010. p. 110).

Es posible observar con esa definición que el término está relacionado con la religión, porque el autor la considera una parte de la teología. No obstante, la palabra griega ἔσχατος, de la que deriva el vocablo *escatología*, no representaba, en textos más antiguos como en este caso los poemas homéricos, el significado mencionado por González (2010). Así las cosas, en el verso 225 del libro VIII de la *Iliada*, se emplea ἔσχατος para hacer referencia a los extremos más distantes donde las embarcaciones habían sido colocadas «τοὶ ῥ' ἔσχατα νῆας ἔϊσας εἵρυσαν» [ellos, en los extremos, pusieron los navíos alineados] y en el canto X 434, en referencia a los aliados de los troyanos que recién llegaban desde lejanas regiones «Θρήϊκες οἷδ' ἀπάνευθε νηῆλυδες ἔσχατοι ἄλλων» [estos son los tracios, recién llegados de lejos, en el extremo de los demás]; también en el libro I de la *Odisea*, específicamente en el verso 23, pasaje en el que se presenta a los etíopes, asimismo en el pasaje se menciona al dios Poseidón envuelto en discusiones dadas entre las divinidades olímpicas sobre el posible retorno de Odiseo a su patria, «Αἰθιοπας τοὶ διχθὰ δεδαίαται, ἔσχατοι ἀνδρῶν» [ahí están, al extremo, los recién llegados, los tracios]. Del mismo modo, en el canto VI, versos 199 a 210 que hacen referencia a la exhortación de Nausícaa a las siervas feacias que huirán

al encontrarse con Odiseo, «οἰκέομεν δ' ἀπάνευθε πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ, ἔσχατοι, οὐδὲ τις ἄμμι βροτῶν ἐπιμίσγεται ἄλλος» [Apartados vivimos en el extremo, en medio de un mar tempestuoso/y tan lejos que ningún mortal con nosotros comercia².] y, finalmente, en el canto XXI, versos 8 a 10, en el que dicho término es utilizado para determinar la distancia del cuarto en que los tesoros de Ítaca estaban depositados «βῆ δ' ἵμεναι θάλαμόνδε σὺν ἀμφιπόλοισι γυναιξίν/ ἔσχατον ἔνθα δὲ οἱ κειμήλια κεῖτο ἄνακτος,/ χαλκός τε χρυσός τε πολύκμητός τε σίδηρος.» [De sus siervas seguidas se fue al penetral del tesoro,/ el lugar donde el rey sus riquezas tenía guardadas,/ oro y bronce, y los hierros que con gran afán se trabajan³]. En este caso ἔσχατον hace referencia a que la habitación del tesoro era la más apartada, la última.

De esta manera, se puede observar que, en los poemas homéricos, la palabra ἔσχατος está relacionada con el espacio físico y no con una definición relacionada con el destino final del hombre o de su alma.

En la poesía hesiódica también se utiliza la palabra ἔσχατος, al igual que se presenta en los poemas homéricos, por ejemplo, en el verso 731 de la *Teogonía*, en lo referente al Tártaro mohoso, hacia donde los Titanes son enviados «χώρῳ ἐν εὐρώεντι, πελώρης ἔσχατα γαίης» [en la región lóbrega, en los extremos de la vasta tierra]. Si bien hay en esos versos una referencia que apunta al destino final de los Titanes, es importante notar que el término ἔσχατα señala la distancia espacial y no establece ninguna relación con el significado moderno del vocablo “escatología” mencionado anteriormente.

² Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

³ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

No obstante, el uso que se le da a la palabra ἔσχατα, relacionada con el destino final del hombre, aparece en Píndaro, en la *Pítica* X, específicamente en lo referente al viaje de Perseo hacia la fantástica tierra de los hiperbóreos, esto en el verso 28 «... περαινει πρὸς ἔσχατον πλόον». En ese verso, el término se relaciona con el destino final del héroe que pasará a vivir junto a los hiperbóreos. La noción de destino final presente en este verso, a diferencia de Homero y Hesíodo, sí remite al significado de escatología propuesto por González (2010).

Por otro lado, al tratar el término escatología, Torres (2007) afirma que encierra tres significados. En primer lugar, menciona que posee «un sentido cosmológico, referido a un límite del mundo conocido y la posibilidad de su continuidad y regeneración» (p.13). Debe observarse que esa concepción se asemeja a la propuesta por Eliade (1992, pp. 68-69), para quien las repeticiones anuales de cosmogonías regeneran el tiempo, porque, al participar de un ritual relacionado con el fin del mundo y su recreación (elementos importantes en concepciones escatológicas), el hombre renacía, reiniciaba su existencia, se dotaba nuevamente de fuerza, pues estaría comenzando desde su punto original.

La escatología, además, puede poseer el sentido de destino colectivo de un pueblo, siendo ese precisamente el segundo significado del término que Torres (2007) le atribuye. No obstante, el autor no ofrece ejemplos de ese concepto, pero propone que puede ser percibido en las concepciones escatológicas de los israelitas para quienes la historia se encaminaba a un fin específico en el que el pueblo alcanzaría una situación gloriosa. El sentido escatológico estaría, así, ligado directamente con una concepción ‘teleológica’.

El tercer significado hace referencia a la continuidad individual en una existencia *post mortem*. El autor hace énfasis en que esta última concepción se presenta con claridad en la épica griega, principalmente en los cantos XI y XXIV de la *Odisea*.

Más allá de las tres definiciones presentadas, Torres (2007) se vale de dos conceptos al explicar el término: «escatología en el término amplio» y «escatología en términos estrictos»:

En sentido amplio, comprende toda concepción sobre la continuidad y permanencia del individuo; en sentido estricto, se refiere a las doctrinas que han elaborado tan explícitamente como sea posible una idea definida de esa continuidad (p.14).

El investigador diferencia los dos conceptos afirmando que, en el sentido amplio, la escatología no supone una concepción del alma individual inmortal; por otra parte, en cuanto al sentido estricto, se fundamenta en un postulado mediante el cual se acrecienta la noción de origen divino. Unido a lo anterior, en relación con el primer término, Torres (2007) añade lo siguiente:

En sentido amplio, la supervivencia del individuo a través de sus obras, mediante el *kléos* heroico conferido por el poeta, o mediante la obra poética misma en su condición de memorial, son formas de indicar la trascendencia de lo individual, aunque no implican la noción específica de inmortalidad individual: se limitan a algunos

individuos, sobre todo a los héroes del pasado legendario, o a hombres públicos destacados, y a los poetas en tanto depositarios de la memoria colectiva, que trasciende los límites definidos de una existencia tanto hacia el pasado como hacia la posteridad (p.155).

La división propuesta por el autor, como se puede percibir, es bastante adecuada, principalmente cuando propone que el «sentido amplio» no contempla la inmortalidad del alma, aunque sea difícil aceptar que en este sentido la escatología se refiere, cuando mucho, a la existencia de algunos hombres porque en los poemas homéricos que, como se verá, retoman las tradiciones micénicas, se encuentra anclada la noción de que todos deben morir e ir hacia la mansión de Hades, donde llevarán una existencia distinta de aquella que gozaron mientras estaban vivos. No se trata, por lo tanto, como propone Torres (2007), de una existencia que deriva del *kléos*; más bien, de un modo de existir bastante específico como se podrá percibir en este trabajo.

Se determina, así, después de las consideraciones anteriores, que el término *escatología*, que describe la línea general de este trabajo, se refiere a la continuidad de la existencia *post mortem*, a lo que sucede con la *psykhé*, luego de que se desata del cuerpo y de la realización de los ritos funerarios debidos, así como cuando se traslada hacia el mundo de los muertos para mantener una existencia más o menos autónoma y consciente.

Capítulo II

**Antecedente homérico: el pueblo
micénico y sus nociones escatológicas**

2.1. El pueblo micénico: su vínculo con los poemas homéricos

Está claro que las obras homéricas, en especial la *Iliada* y la *Odisea*, por la estrecha cercanía que estas poseen con hechos históricos que pueden constatar, han sido, desde la Antigüedad, objeto de estudio para arqueólogos, historiadores y demás personas interesadas en las particularidades del Mundo Antiguo. Por una parte, hay quienes han analizado los poemas de Homero partiendo del hecho de que son fuentes fiables para la explicación de descubrimientos arqueológicos; por otra parte, hay quienes las analizan únicamente como textos literarios que, en vista de que la literatura es un constructo social, muestran rasgos característicos del contexto de su creación; no obstante, se debe tener precaución, ya que su uso como fuente histórica puede desembocar en errores tanto de interpretación como de uso del texto.

Como se mencionó al principio, algunos hechos narrados en los poemas homéricos poseen una innegable relación con acontecimientos históricos. Esto ocasiona que surjan preguntas que buscan establecer la posibilidad de hacer referencia directa a una sociedad real, presente en ellos.

Ahora bien, si la respuesta a la pregunta de si la sociedad descrita en la *Iliada* y la *Odisea* es real resultara afirmativa, habría que preguntarse cuál es la sociedad que se describe ahí. A razón de lo anterior, por mucho tiempo, se ha considerado como una posibilidad el hecho de que se tratase de la sociedad micénica la que es descrita en los poemas.

Schliemann, durante la segunda mitad del siglo XIX, obtuvo algunos hallazgos interesantes en excavaciones llevadas a cabo en un conjunto de sepulturas descubiertas en 1878, en una región al noreste del Peloponeso, las

cuales venían a corroborar, con algo de certeza, la teoría de que los micénicos eran la sociedad descrita en los poemas homéricos. No obstante, con la evolución de las investigaciones arqueológicas, esta teoría no fue posible demostrarla con total seguridad, debido a que los descubrimientos obtenidos en los sitios de excavación dejaban al descubierto contradicciones⁴ claramente marcadas en relación con los datos ofrecidos en los textos de la *Ilíada* y la *Odisea*.

Ahora bien, a pesar de que asociar el pueblo micénico con la sociedad homérica es complicado e incluso cuestionable, no es posible negar que, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, es descrita una sociedad de guerreros (héroes), cuya ascendencia los liga estrechamente a dicho pueblo, aunque no se muestre en los poemas una descripción detallada de este⁵.

El uso de elementos antiguos, en el momento en que los textos homéricos fueron compuestos, constituye un problema de correspondencia temporal (anacronismo), debido a que algunos aspectos culturales del siglo VIII. a.C, fecha aproximada en la que se ubican, son dispuestos como si se tratase de elementos contemporáneos del pueblo micénico y viceversa.

Unido a lo anterior, es posible encontrar algunas descripciones de prácticas que no corresponden temporalmente. Tal es el caso de la referencia que se presenta de un carro de combate en el verso 419 del canto IV de la *Ilíada* o, por ejemplo, las referencias al uso del hierro, como en el verso 510, también del canto IV de la *Ilíada*, o bien, en la *Odisea* el verso 211 del canto XIX.

⁴ Algunos autores como M. L. Finley (1982, p. 41-43) y Pierre Vidal-Naquet (2001, p. 18-31) tratan este tema de forma bastante objetiva y concluyen que no hay relación directa entre las epopeyas y los hallazgos arqueológicos.

⁵ M.L. Finley, P. Vidal-Naquet y C. Mossé, concuerdan en que el pueblo micénico debió de extinguirse aproximadamente unos cuatrocientos años antes de que se compusieron los textos homéricos.

En relación con el primero de los versos (el 419), que dice «ἦ ῥα καὶ ἐξ ὀχέων σὺν τεύχεσιν ἄλτο χαμᾶζε», Finley (1984, pp. 43-45) menciona que es posible afirmar con certeza que Homero tenía conocimiento de la existencia de dichos carros; no obstante, no tenía mayor comprensión de ellos, de manera que no podría haber realizado una descripción detallada de estos ni de su correspondiente utilidad durante el desarrollo de los combates. Así las cosas, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, dichos vehículos son utilizados principalmente para trasladarse. Su uso se ve limitado, solamente sirven como medio de transporte de los héroes, quienes tenían la necesidad de llegar rápidamente al encuentro bélico, donde darían inicio al combate cuerpo a cuerpo, tal como se observa en los versos que le siguen (420 y 421 del canto IV de la *Ilíada*), en los que Diomedes, luego de llegar al campo de batalla, salta de su carro y se entrega a la lucha:

ἦ ῥα καὶ ἐξ ὀχέων σὺν τεύχεσιν ἄλτο χαμᾶζε ·
δεινὸν δ' ἔβραχε χαλκὸς ἐπὶ στήθεσσι νῆακτος
ὀρνυμένου · ὑπὸ κεν ταλασίφρονά περ δέος εἶλεν.

[Así dijo, y a tierra, del carro, saltó con las armas,
y sonó sobre el pecho del héroe de tal modo el bronce
al lanzarse que hasta hubiese sentido temor el guerrero más
bravo⁶].

(Hom. *Il.* IV 419-421)

⁶ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

Sin embargo, la observación que realiza Finley (1984) solamente sería verdadera en parte, ya que es posible percatarse de que Néstor, el sabio rey, conocía la forma en la que se utilizaban los carros para combatir y esto queda demostrado cuando en los versos 297 a 310, del canto IV de la *Ilíada*, brinda consejos a los conductores:

ἵππῆας μὲν πρῶτα σὺν ἵπποισιν καὶ ὄχεσφι,
πεζοὺς δ' ἐξόπιθε στήσεν πολέας τε καὶ ἐσθλοὺς
ἔρκος ἔμεν πολέμοιο · κακοὺς δ' ἐς μέσσον ἔλασεν,
ὄφρα καὶ οὐκ ἐθέλων τις ἀναγκαίῃι πολεμίζοι.
ἵππεῦσιν μὲν πρῶτ' ἐπετέλλετο · τοὺς γὰρ ἀνώγει
σοφούς ἵππους ἐχέμεν μηδὲ κλονέεσθαι ὁμίλῳ ·
μηδὲ τις ἵπποσύνηι τε καὶ ἡγορέῃφι πεποιθὼς
οἶος πρόσθ' ἄλλων μεμάτῳ Τρώεσσι μάχεσθαι,
μηδ' ἀναχωρεῖτω · ἀλαπαδνότεροι γὰρ ἔσεσθε.
ὃς δέ κ' ἀνὴρ ἀπὸ ὧν ὀχέων ἕτερ' ἄρμαθ' ἵκηται
ἔγχει ὀρεξάσθω, ἐπεὶ ἧ πολὺ φέρτερον οὔτῳ.
ᾧδε καὶ οἱ πρότεροι πόλεας καὶ τείχε' ἐπόρθεον
τόνδε νόον καὶ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔχοντες.
ὧς ὁ γέρον ὄτρυνε πάλαι πολέμων ἐν εἰδῶς ·

[Puso al frente a los carros con sus respectivos caballos
y detrás a sus hombres de a pie, numerosos y bravos,

como un muro en la lucha, y en medio dejó a los cobardes
para que, aunque luchar no quisieran, se vieran forzados.
Y a los que iban delante ordenó que tuvieran sujetos
los caballos, y no provocar confusión en la masa:
—Que ninguno, fiando en su maña y valor, se adelante
a los otros, y quiera luchar solo contra los teucros,
o se vuelva hacia atrás; fácilmente seríais vencidos.
Si de un carro podéis alcanzar al del carro contrario,
pelead con la lanza: es mejor esta forma de luchar.
Los antiguos tomaron murallas y villas batiéndose
con la misma prudencia y el mismo valor esforzado.
Así, diestro de antiguo en la guerra, el anciano arengábalos⁷].

(Hom. *Il.* IV 297-310)

Así las cosas, tal como se observa en los pasajes citados anteriormente, aunque no se logre demostrar cabalmente que existe un uso efectivo de los carros de combate, en la época durante la que fueron compuestos los poemas homéricos, es posible que el narrador, tomando algunos elementos adquiridos principalmente de la tradición oral, tuviera aciertos al puntualizar la manera en la que se debían organizar las tropas para luchar haciendo uso de aquellos vehículos.

Ahora bien, en relación con la manera en la que se usa el hierro, Rocha (1993, p. 69) muestra la importancia de prestar atención a la forma en la que es

⁷ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

construido el escudo del héroe Aquiles, ya que es descrito como un objeto fabricado con dicho material, pues el mismísimo Hefesto lo forja, a solicitud de Tetis:

ὥς εἰπὼν τὴν μὲν λίπεν αὐτοῦ, βῆ δ' ἐπὶ φύσας ·
τὰς δ' ἐς πῦρ ἔτρεψε κέλευσέ τε ἐργάζεσθαι.
φῦσαι δ' ἐν χοάνοισιν εἴκοσι πᾶσαι ἐφύσων
παντοίην εὖπρηστον αὐτμὴν ἐξανιῆσαι,
ἄλλοτε μὲν σπεύδοντι παρέμμεναι, ἄλλοτε δ' αὖτε,
ὅπως Ἥφαιστός τ' ἐθέλοι καὶ ἔργον ἄνοιτο.
χαλκὸν δ' ἐν πυρὶ βάλλεν ἀτειρέα κασσίτερόν τε
καὶ χρυσὸν τιμῆντα καὶ ἄργυρον · αὐτὰρ ἔπειτα
θῆκεν ἐν ἀκμοθέτῳ μέγαν ἄκμονα, γέντο δὲ χειρὶ
ῥαισιτῆρα κρατερήν, ἐτέρηφι δὲ γέντο πυράγρην.

[Así dijo, y dejando a la diosa volvióse a los fuelles,
los volvió hacia las llamas y les ordenó que forjasen.
Veinte fuelles soplaron al punto en los hornos. Lanzaban
aire que reavivaba las llamas y de varias clases,
como el que trabajaba quería, ya suave, ya fuerte,
como Hefesto quería y la obra lo necesitaba.
Puso al fuego durísimo bronce y después puso estaño,
plata y oro de mucho valor, y en el tajo el gran yunque
colocó, y hecho esto, por último, con una mano

el pesado martillo cogió y las tenazas con la otra⁸].

(Hom. *Il.* XVIII 468- 477)

Tal como se denota en la cita anterior, es posible llegar a la conclusión de que la descripción de la manera en la que fue fraguado el escudo de Aquiles, solo puede haber sido desarrollada por una persona que tenía vasto conocimiento en el arte o la técnica de la forja de armas⁹ (como lo era el propio dios Hefesto). No obstante, para el pueblo micénico, abundante en metales preciosos como el oro, pero carente de otros menos valiosos como el hierro, dicha técnica de forjamiento habría parecido extraña.

Unido a lo anterior, se debe tener en cuenta esta transposición de elementos culturales e históricos discordantes a la hora de investigar sobre las concepciones escatológicas en la poesía épica griega, ya que únicamente, de esta manera será posible determinar cuál es la noción contemporánea al periodo en el que son compuestos los poemas homéricos y si, en estos casos, es posible demostrar un prolongamiento de concepciones acerca de la presencia del alma en el más allá, o bien, si subyacen, en la *Ilíada* y la *Odisea* (o en la obra de Hesíodo y en la de Píndaro), nociones sobre dicho tema, provenientes del pueblo micénico.

Asimismo, resulta especialmente importante, para el entendimiento de la escatología comprendida por parte del pueblo micénico, el cuidado que dicha

⁸ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

⁹ Mossé (1989) afirma que desde principios del siglo XI a.C, se inició la sustitución de las armas elaboradas con bronce por armas elaboradas con hierro, ya que este último material resultó ser mucho más resistente.

sociedad ofrecía a sus muertos. No obstante, debido a que de este pueblo no se conservan registros escritos que hagan referencia a temas relacionados completamente con la escatología, hace que se torne necesario tomar información, sobre la existencia después de la muerte, a partir del resultado de las excavaciones desarrolladas hacia finales del siglo XIX, formas lingüísticas y la comparación de pasajes de los textos homéricos con imágenes de algunos sarcófagos micénicos.

Es sumamente importante aproximarse a dichas fuentes con la prudencia que propone Chadwick (1997):

...supongamos que tuviéramos que colegir el contenido del cristianismo a partir de la escultura, decoración, mobiliario y plano de unas pocas iglesias, sin ayuda en absoluto de los textos escritos; al momento aparece con toda evidencia cuán peligroso es intentarlo únicamente a partir de los restos materiales. Con todo, hasta hace pocos años esta ha sido la única forma de aproximación al tema de la religión micénica (p. 115).

La aseveración anterior deja en claro que existen muchas carencias en relación con registros micénicos, principalmente de orden escrito, por lo que, únicamente habrá que recurrir a lo poco existente para detallar algunas teorías con respecto a las concepciones escatológicas del pueblo micénico.

2.2. El pueblo micénico: algunas consideraciones sobre el ritual y el culto funerario

Debido a que las tesis de Mylonas (1948), acerca de que los micénicos no demostraban mucho interés por sus muertos, puesto que no había evidencia (principalmente arqueológica) de la realización de rituales funerarios, gozaban de gran aceptación entre el círculo de intelectuales y estudiosos del mundo micénico, la motivación para desarrollar nuevos estudios en torno a dicho tema (rituales o cultos funerarios micénicos) fue escasa. No obstante, dichas apreciaciones sobre la manera en la que los micénicos se encargaban de sus muertos comenzará a cambiar a partir de los estudios realizados sobre los sarcófagos de Tanagra, los cuales permitieron apreciar que dicha civilización sí prestaba algún interés por el tratamiento o los cuidados que requería el cuerpo del difunto y otras prácticas funerarias y, quizá, como se verá más adelante, por el destino *post mortem* de este. Piquero (2020), por ejemplo, de forma contraria a las propuestas de Mylonas (1948), menciona que los micénicos sí dedicaban tiempo para la preparación del cadáver, de tal manera que «estaban adornados con joyas y anillos y se depositaban sobre el suelo de la tumba —o, en ocasiones, sobre un banco— sin una orientación fija. El empleo de sarcófagos (*larnakes*) parece que tiene que ver con tradiciones locales» (Piquero, 2020, p.118).

Del mismo modo, Gallou (2002, p.3) sostiene que los micénicos sí ofrecían culto a sus muertos en el periodo conocido como Heládico Tardío, o sea, entre el 1425 y el 1180 a. C. Dicha autora menciona que los micénicos no consideraban que sus ancestros fuesen únicamente cuerpos sin vida o materia en descomposición, sino que mantenían la creencia de que sus antepasados se

convertían en entidades que poseían ciertas participaciones entre lo humano y lo metafísico y que, además, podían ser invocados con la finalidad de obtener favores o beneficios, tanto a nivel individual como colectivo.

Las argumentaciones que ofrece dicha autora están basadas en la evidencia obtenida a partir del examen realizado a material arqueológico como la arquitectura, las piezas de cerámica, algunos restos de iconografía y tablillas de Lineal B. A partir de esta evidencia, como se observará más adelante, dicha autora analizará aspectos relacionados con las creencias del pueblo micénico en torno a la permanencia del alma en el más allá.

Así las cosas, es conveniente explicar los principales postulados del trabajo de Gallou (2002), quien tuvo como punto de partida el abordaje analítico de dos de los más usuales tipos de tumbas micénicas: el *thólos*¹⁰ y la cámara funeraria. Unido a lo anterior, la autora es clara al mencionar que la teoría que señalaba un desinterés total por parte de los micénicos por sus muertos, estaba planteada de tal manera que no permitía o evitaba cualquier discusión contraria. No obstante, gracias a que se descubre un altar de forma circular, relacionado con la celebración de cultos funerarios (en el área de sepultura del círculo A de tumbas), en Micenas, se impuso una nueva opinión, opuesta a la que tradicionalmente se tenía.

Gallou (2002) explicará posteriormente cuál es la razón por la que el túmulo encontrado se concibió como prueba fehaciente para un entendimiento

¹⁰ Piquero (2020) menciona que «se han descubierto unas ciento treinta tumbas en forma de *thólos* de las que catorce, halladas especialmente en Mesenia, en Laconia y en la Argólide, tienen más de 10 m de diámetro, lo que las hace excepcionales frente al resto — cuyas medidas van desde menos de 3 hasta 10 m—. Estas tumbas grandes son en general del siglo XIII a. C. El llamado ‘Tesoro de Atreo’ en Micenas es, sin duda, el mayor exponente de este tipo de tumbas» (pp.117-188).

cabal de la realización de rituales funerarios dedicados a los muertos y del desarrollo de cultos a los ancestros en el período Heládico Tardío, en Grecia. Cabe destacar que hablar de ritual y culto es en sí mismo complejo, ya que el término ritual, debido a su plurisignificación cumple, también, funciones distintas.

Dicha autora se percata de que, al analizar el término “ritual” desde la arqueología, este se definiría únicamente partiendo de la falta de explicaciones racionales, es decir, que, si alguna práctica o algún acto desarrollado por un pueblo no puede ser explicado desde el punto de vista funcional o racional, ese acto será visto como un ritual; en ese sentido, la autora sostiene que el término antes mencionado puede considerarse, desde la arqueología, un término cliché:

The word *ritual* is a cliché and at the same time ambitious, obscure and also revealing. In the disciplines of archaeology, anthropology and sociology, ritual has been taken 'to be purposeful, preordained human activity, engaged in a particular time and place with the explicit purpose of changing the social or emotional state of either the individual or group', 'the organised performance of behaviours intended to influence spiritual powers' or 'δρῶμενα things done, λεγόμενα things said or sung, δεικνύμενα things displayed or... things envisioned in epiphany' (Gallou, 2002, pp.25-26).

[La palabra ritual es un cliché y al mismo tiempo es ambiciosa, oscura y reveladora. En disciplinas como la arqueología, la

antropología y la sociología, el ritual ha sido tomado como una actividad humana deliberada y preordenada, comprometida en un tiempo y lugar particular con el propósito explícito de cambiar el estado social o emocional del individuo o grupo. El desempeño organizado de comportamientos estaba destinado a influir en los poderes espirituales o δρώμενα, cosas hechas; λεγόμενα, cosas dichas o cantadas; δεικνόμενα, cosas exhibidas o contempladas en una epifanía¹¹].

Del mismo modo, Rappaport (1971), citado por Gallou (2002, p.26) definió el ritual- tanto humano, religioso y secular- como actos convencionales de exhibición a través de los cuales, uno o muchos participantes transmiten información sobre sus estados fisiológicos, psicológicos o sociológicos a ellos mismos o a uno o más participantes.

Tal como pudo notarse, definir la palabra ritual y en qué consiste este, representa una dificultad, en tanto su definición puede partir de la realización de ciertas prácticas y de la función que este tenga en cada sociedad. No obstante, la misma autora hace una pausa para explicar la expresión “acciones rituales” que autores como Matz (1958), citado por Gallou (2002, p.26), conceptualizaron como acciones o actividades que tienen como principal propósito el establecer lazos comunicativos entre los seres humanos y los dioses con la única intención de que estos actúen en el mundo material.

¹¹ La traducción es propia.

Del mismo modo, las acciones rituales se caracterizan porque son realizadas tomando en cuenta cierta periodicidad e intencionalidad, para la cual, además, es requisito mantener un comportamiento especial y correspondiente a la solemnidad del rito, que se manifestará en un espacio y un tiempo especiales.

Otro aspecto que vale la pena rescatar de la investigación de Gallou (2002, p. 28) son los cuatro criterios que, desde el punto de vista arqueológico, son establecidos con la intención de identificar el ritual religioso que pueda determinarse como acción ritual. Estos indicadores son: a) focusing of the attention (el foco de la atención); b) a boundary zone between this world and the next (una zona fronteriza entre este mundo y el siguiente); c) the presence of the deity (la presencia de la divinidad) y, por último, d) participation and offering (la participación y las ofrendas). Con base en esos criterios y en otros más, la autora avanza en el análisis de los cultos de los muertos en la época micénica.

Debido a que lo más importante de todo tipo de actividad de orden religioso son precisamente las actividades destinadas a la adoración de seres divinos (desarrolladas o lideradas por un grupo, o bien, por una persona escogida), resulta necesario distinguir lo que es un culto, en relación con lo que es un ritual. Gallou (2002) analiza el término 'culto', con la intención de delimitar su definición, ya que esto permitirá determinar si las prácticas funerarias llevadas a cabo por el pueblo micénico son o no cultos de conmemoración de sus antepasados.

Así las cosas, la autora antes mencionada sostiene que, con frecuencia, el desarrollo de actividades rituales representa el plano espiritual, la creencia en seres superiores divinos o el recuerdo de los antepasados, o bien, cumple la

función de establecer lo que sería considerado “la verdad” sobre el sentido de cuestiones como la vida y la muerte. Así, tal como se aprecia, el ritual estaría ligado¹² con situaciones que se encuentran bastante lejos temporalmente del momento en el que se manifestaron por primera vez. En ese sentido, el ritual mantiene “vivo”, renueva el mito o el acontecimiento que le dio origen; sin embargo, al mismo tiempo, esa distancia temporal establece una separación entre quienes realizan el ritual y quienes son recordados en dichas actividades.

Al respecto, Pearson (1999), citado por Gallou (2002), menciona que «el ritual establece una distinción entre los vivos y los muertos, lo mundano y lo ritual, lo profano y lo sagrado» (p. 28). Asimismo, el ritual, que se lleva a cabo con el fin de adorar algo o alguien, engloba la consideración de la existencia y reconocimiento de un poder que va más allá de lo humano, uno que aplica únicamente en el plano de lo trascendental.

Del mismo modo, es posible que, desde la arqueología, con ayuda de la literatura, se pueda recomponer el pasado religioso de un pueblo, observando y reconociendo sus comportamientos en relación con el aspecto religioso. Dicho comportamiento estaría permeado por concepciones y axiomas que, en la mayoría de las ocasiones, son representadas por símbolos, objetos, sitios de adoración, en el contexto de otros espacios sociales.

¹² Mircea Eliade (1998), en *Lo sagrado y lo profano*, menciona que toda acción ritual es la actualización de un tiempo pasado, o sea, que en el instante en el que se lleva a cabo el ritual, el tiempo cronológico no significa nada, ya que, en la realidad, lo que se desarrolla es la materialización del primer acontecimiento, que fue transmitido desde entonces y que se revive cada vez que se lleva a cabo dicha acción.

Una vez que se ha determinado que la esencia del culto se concentra en la realización de actividades, cuyo principal objetivo es la adoración, y que el rito constituye quizá la parte más importante de este, pues renueva el mito en el que se fundamenta, se acepta la idea de que la manera en la que un pueblo se comporta en relación con manifestaciones religiosas debe necesariamente dejar algunos rastros físicos que constaten dichas actividades culturales. Asimismo, Gallou (2002) considera que, en gran parte, los cultos desarrollados en honor de la divinidad y de los ancestros yacen sobre la idea de que existe una esencia que, tras la muerte y la desintegración del cuerpo, perdura¹³.

Unido a lo anterior, para Frazer (1913), la adoración que existe en la Antigüedad hacia quienes fallecieron, presupone la creencia de que existe un alma que es inmortal y que continúa existiendo tras la muerte o, por lo menos, durante un tiempo, luego de que el cuerpo es sepultado o incinerado. Asimismo, Frazer (1913) citado por Gallou (2002) menciona que:

... the nineteenth century belief that ancestor worship, associated as it is with the universal fact of death became the archetypal form of primitive religion and formed the root of every religion has long since passed from view. Subsequent studies on the theme have provided a stimulating point of access to related problems of

¹³ Gallou (2002) menciona que fue Evémero de Mesene (siglo IV. a.C.) quien concibió, por primera vez, la idea de que la muerte estaba relacionada con la divinidad. Su doctrina fue llamada evemerismo, la cual presupone que la adoración de los dioses proviene del culto que se desarrolló, en primer lugar, para los muertos, y, en particular, si estos eran mortales que habían destacado entre el común de las personas por su origen o porque se les atribuyera algún poder extraordinario. A partir de esto, poco a poco se pasó de las celebraciones funerarias sobresalientes a la inmortalización; de la consagración a la divinización y ponderación del fallecido en la esfera de lo suprahumano.

religion, society and culture, so that an association between eschatology and theology seems inescapable.

Scholars have urged for a distinction between funerary rites and the worship of the dead. Hardacre has argued that the rites of death, including funerary and mortuary rituals, are regarded as falling within the purview of ancestor cult only when memorial rites beyond the period of death and the disposal of the corpse are carried out as a regular function of a kinship group; when ancestors are collectively and regularly accorded cult status by their descendants, acting as members of a kinship group, such practices are considered as ancestor cult (p.30).

[... la creencia del siglo diecinueve de que el culto a los antepasados, asociado como está con el hecho universal de la muerte, se convirtió en la forma arquetípica de la religión primitiva y formó la raíz de todas las religiones, hace tiempo que desapareció de la vista. Estudios posteriores sobre el tema han brindado un estimulante punto de acceso a los problemas relacionados de la religión, la sociedad y la cultura, por lo que una asociación entre la escatología y la teología parece ineludible.

Los eruditos han pedido una distinción entre los ritos funerarios y la adoración de los muertos. Hardacre ha argumentado que los ritos

de la muerte, incluidos los rituales funerarios y mortuorios, se consideran dentro del alcance del culto a los antepasados solo cuando los ritos conmemorativos, más allá del momento de la muerte y la eliminación del cadáver, se llevan a cabo como una función regular de un grupo de parentesco; cuando sus descendientes otorgan estatus de culto a los antepasados de forma colectiva y regular, actuando como miembros de un grupo de parentesco, tales prácticas se consideran culto a los antepasados¹⁴].

Finalmente, para Hardacre (1989), citado por Gallou (2002), los ritos dedicados a los muertos, entre los que se encuentran los rituales funerarios y los mortuorios, se llevan a cabo únicamente cuando el cuerpo del fallecido es expuesto, debido a que se procederá con el traslado final hacia la tumba y su correspondiente depósito en el sitio de enterramiento, o bien, cuando el muerto es recordado por el grupo familiar o social al que pertenecía. No obstante, por otro lado, en el instante en que los familiares del fallecido le asignan a dicho ritual una importancia tal, que lo siguen realizando anualmente, no solo para recordar al ancestro, sino para pedirle protección o ayuda en relación con los asuntos de este mundo, este adquiere un valor simbólico distinto y se convierte en un culto al muerto.

Cabe recalcar que el culto destinado a traer a la memoria de los vivos el recuerdo de los muertos propicia, en cierto modo, según las creencias antiguas, que el ancestro, una vez que ha alcanzado el status superior, más allá de lo

¹⁴ La traducción es propia.

natural, tendrá la capacidad de participar en las actividades llevadas a cabo en su honor, hecho que a su vez permitirá la interacción entre el mundo de los vivos y de los muertos. En relación con lo anterior, Hardacre (1989) recuerda, al respecto, que el rito destinado a los muertos únicamente hará referencia a la ceremonia funeraria.

En consecuencia con lo anterior, Pearson (1999) afirma que la formalización de las actividades culturales destinadas a los antepasados deben ser concebidas como la consideración absoluta de la presencia y permanencia del muerto, en contraposición con lo efímero de la vida de los mortales. Unido a lo anterior, Gallou (2002) reafirma lo expuesto por Pearson (1999) al mencionar que:

In many societies, ancestors are believed to be immortal beings, whose ontological position lies between humans and the sphere of the sacred. They may be regarded as possessing power equivalent to a deity and hence may be accorded cult status and considered able to influence society to a similar extent (pp. 31-32).

[En muchas sociedades, se cree que los antepasados son seres inmortales, cuya posición ontológica se encuentra entre los humanos y la esfera de lo sagrado. Se puede considerar que poseen un poder equivalente a una deidad y, por lo tanto, se les puede otorgar un estatus de culto y se les considera capaces de influir en la sociedad en una medida similar¹⁵].

¹⁵ La traducción es propia.

A partir de lo anterior, al basarse en las investigaciones de Hardacre (1989), Pearson (1999) y Gallou (2002), es posible determinar que, desde el punto de vista cosmológico, la reverencialidad hacia los ancestros, representada de manera que llegue al punto de establecer cultos en su honor, está estrechamente ligada a los conceptos de legado y descendencia. Es por esta razón, que el culto ligado a los antepasados podría conformar un sistema religioso en el que los límites entre lo puramente social y lo estrictamente religioso se difuminan hasta borrarse totalmente.

2. 2. 1. PY Tn 316: *ritual religioso y ofrendas a las divinidades micénicas*

En el marco de las noticias sobre los ritos y cultos en época micénica, una referencia breve a la tablilla PY Tn 316 es obligada porque no tiene parangón entre todos los registros de textos en Lineal B y, sin ninguna duda, es el más importante en relación con el tema religioso, ya que registra la mayor cantidad de menciones de divinidades, algunas de las cuales, además, forman parte del panteón griego. Tal es el caso de Hera, Hermes y el padre de los dioses, Zeus. Además, aporta una serie de datos sobre la manera en la que se llevaban a cabo ciertos rituales, asimismo, sobre lo que parece ser el registro de sacrificios humanos (tema discutido), el calendario de los ritos de purificación, la descripción de una procesión de culto, en fin, porque se trata de una de las más

difíciles de interpretar (además de leer, pues la caligrafía es pésima) y es uno de los documentos más discutidos en el corpus del Lineal B.

A continuación, se presenta la tablilla y un comentario sobre su contenido:



Figura 5. Tablilla PY Tn 316¹⁶ en Godart¹⁷ (2009, p. 100-103)

¹⁶ Varias (2016, p. 558), en el capítulo 24, “Testi relativi a mobilio e vasi pregiati”, del *Manuale di epigrafia micenea: Introduzione allo studio dei testi in lineare B* editado por M. Del Freo y M. Perna (2016), se refiere a la autoría y la composición de esta tablilla de la cual menciona que su redacción se debe al escriba H44, a quien también se le atribuye la tablilla Fr 1223, un registro de aceite de oliva de la habitación 23 del edificio (un almacén). La Tn 316 se encontró en la sala 8 del Complejo de Archivos y muestra numerosos rastros de reelaboración, una señal de que el escriba tenía muchas dudas durante su redacción (lo que podría haber dado la impresión de que la tablilla había quedado sin terminar).

El anverso, identificado sobre la base de la mayor suavidad de la superficie, se escribió en un texto eliminado previamente. Esto sugirió que el anverso fue escrito después del verso. A pesar de esta incertidumbre, el orden habitual de lectura admitido parece correcto, ya que el término *po-ro-wi-to-jo* es probablemente el que introduce el registro. Incluso si no hay acuerdo sobre la interpretación de detalles individuales, la estructura del texto es claramente reconocible y el significado general es claro: la tablilla registra una serie de ofrendas a varias deidades.

¹⁷ Godart, L. (2009). “I due scribi della tavoletta Tn 316”, *Pasiphae* 3, p. 99-115.

Recto

.1 po-ro-wi-to-jo ,
 .2 { i-je-to-qe , pa-ki-ja-si , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe
 pu-ro {
 .3 { a-ke , po-ti-ni-ja AUR *215^{VAS} 1 MUL 1
 .4 ma-na-sa , AUR *213^{VAS} 1 MUL 1 po-si-da-e-ja AUR *213^{VAS} 1 MUL 1
 .5 ti-ri-se-ro-e , AUR *216^{VAS} 1 do-po-ta AUR *215^{VAS} 1
 .6 angustum
 .7 { vacat
 .8 { vacat
 .9 pu-ro { vacat
 .10 { vacat

X

ω

⇒

Verso

X
 .1 { i-je-to-qe , po-si-da-i-jo , a-ke-qe , wa-tu
 .2 { do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe , a-ke
 .a pu-ro { -ja
 .3 { AUR *215^{VAS} 1 MUL 2 qo-wi-ja , na-[] , ko-ma-we-te-
 .4 { i-je-to-qe , pe-re-*82-jo , i-pe-me-de-ja-qe di-u-ja-jo-qe
 .5 { do-ra-qe , pe-re-po-re-na-qe , a , pe-re-*82 AUR *213^{VAS} 1 MUL 1
 .6 pu-ro { i-pe-me-de-ja AUR *213^{VAS} 1 di-u-ja AUR *213^{VAS} 1 MUL 1
 .7 { e-ma-a₂ , a-re-ja AUR *216^{VAS} 1 VIR 1
 .8 { i-je-to-qe , di-u-jo , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe a-ke
 .9 { di-we AUR *213^{VAS} 1 VIR 1 e-ra AUR *213^{VAS} 1 MUL 1
 .10 pu-ro { di-ri-mi-jo , di-wo , i-je-we , AUR *213^{VAS} 1 [] vacat
 .11 { vacat
 .12 angustum
 .13 { vacat
 .14 { vacat
 .15 pu-ro { vacat
 .16 { vacat
 ω

Recto

- .1 En [el mes de] Plowistos
- .2 Se celebra una consagración en Esfagianes, se portan presentes y víctimas
- .3 En Pilo se conducen: para la Señora: VASO DE ORO 1, MUJER 1;
- .4 para Manasa: VASO DE ORO 1, MUJER 1, para Posidaia: VASO DE ORO 1, MUJER 1;

.5 para Tres-veces-Héroe: VASO DE ORO 1; para el Señor de la Casa: VASO DE ORO

1.

(en blanco)

.6-9 {(en blanco)}

.10 En Pilo

Verso

.1 Se celebra una consagración en el santuario de Poseidón y marchan en procesión los habitantes de la ciudad.

.2 Se portan presentes y se conducen víctimas

.3 En Pilo VASO DE ORO 1, MUJER 1 para la Bovina [] Melenuda

.4 Se celebra una consagración en el santuario de Venerable y en el de Ifimedia y en el de Día.

.5 Se portan presentes se conducen víctimas: para la Venerable: VASO DE ORO 1,

MUJER 1;

. 6 para Ifimedia: VASO DE ORO 1; para Día: VASO DE ORO 1, MUJER 1;

.7 En Pilo para Hermes Areias: VASO DE ORO 1, HOMBRE 1;

8. Se celebra una consagración en el santuario de Zeus, se portan presentes y se conducen víctimas:

.9 para Zeus: VASO DE ORO 1, HOMBRE 1; para Hera: VASO DE ORO 1, MUJER 1;

.10 para Drimios, hijo de Zeus: VASO DE ORO 1

.11 En Pilo

.12 (en blanco)¹⁸

¹⁸ Traducción de José Luis Melena (2001).

En la primera línea (1) del anverso se presenta inicialmente la fecha en la que serían llevadas a cabo las ofrendas. El texto muestra el nombre del mes utilizando el genitivo, *po-ro-wi-to-jo* (*Plōwistos*), nombre que probablemente se refiere al “mes de la navegación” (aunque la palabra mes ‘*me-no*’, no aparece expresamente) y que correspondía con el principio de la primavera, ya que, en la antigüedad, luego de la estación invernal, se retomaban los viajes marítimos; no obstante, no se puede descartar que se trate de otra época del año, que también esté vinculada con el transporte por el mar.

Luego de la parte introductoria, el texto se subdivide en seis secciones. En cada una de ellas aparece el término *pu-ro* (generalmente interpretado como locativo, singular. /*Pulōi*/ ‘en Pilo’) con un tamaño mayor que el resto, lo cual hace pensar, sin duda alguna, que el texto esté estrechamente ligado con el reino de Pilo, donde se llevarían a cabo las ceremonias y, por ende, donde se presentarían las ofrendas a las divinidades. Asimismo, se presenta otro nombre de lugar *pa-ki-ja-ne*.

Luego de *pu-ro*, cada sección comienza con la fórmula *i-je-to-qe*, la cual podría referirse a una actividad (culto, ceremonia) religiosa en concreto; no obstante, según Varias¹⁹ (2016), «el significado preciso de esta fórmula aún está en debate. Se cree que se refiere a ceremonias en las que se hacen ofrendas a las divinidades de varios santuarios» (p. 558). Estas ofrendas casi siempre eran

¹⁹ En el capítulo titulado “Testi relativi a mobilio e vasi pregiati” del libro *Manuale di epigrafia micenea: introduzione allo studio dei testi in lineare B*.

registradas mediante logogramas que se colocaban luego de cada teónimo y que consistían, para casi todas las divinidades, en una olla de oro y un individuo (hombre si la divinidad era masculina, mujer si era femenina).

Se encuentran registrados un total de trece vasos (ocho tazas, tres tazas y dos cálices) todos de oro, lo cual hace pensar que este documento era especial y que no registraba una actividad simplemente diaria. Además, se contabilizan diez individuos (ocho mujeres y dos hombres). Algunos especialistas como Chadwick tienen la opinión de que estos individuos (*po-re-na*) fueron ofrecidos como sacrificios a los dioses, lo que no sería motivo de sorpresa, en la época micénica, como quizá muestra la entrega en sacrificio de Ifigenia, hecho recogido por la mitología, y algunos descubrimientos arqueológicos. Sin embargo, según Fernández (2014), los dioses micénicos tienen unos intereses económicos concretos, por lo que sería más conveniente cederles un exvoto humano como servidor que como sacrificio, por lo que se siguen suscitando discusiones en torno a este tema.

Como se mencionó antes, la tablilla PY Tn 316 presenta una descripción de la manera en que se encuentran organizados los principales santuarios de la ciudad de Pilo. Quizá el principal de ellos es *pa-ki-ja-si*, sitio en el que se presentan las primeras ofrendas (líneas 2 a 5 del recto) un grupo de cinco deidades: *po-ti-ni-ja* (la Dama, la más importante divinidad micénica femenina) *ma-na-sa*, *po-si-da-*

e-ja, *ti-ri-se-ro-e* y *do-po-ta*. Las dos deidades masculinas en esta sección, a diferencia de las tres deidades femeninas, no reciben ofrendas humanas²⁰.

La segunda celebración religiosa está enmarcada en el santuario de Poseidón como lo indica *po-si-da-i-jo* (línea 1-3 del verso). Además, en el culto se consideran dos deidades femeninas: *qo-wi-ja* y *ko-ma-we-te-ja*. En este caso, las ofrendas consisten en una copa de oro y dos mujeres. Esta es la única referencia en la tablilla, en la que dos mujeres son parte de la misma ofrenda.

En cuanto a la tercera ceremonia (líneas 4-7), esta se desarrolla en tres santuarios diferentes. Asimismo, en cada uno de estos la divinidad recibe una ofrenda *pe-re-* en el *pe-re-jo*, *i-pe-me-de-ja* en el *i-pe-me-de-ja-qe* (seguramente una forma errónea de *i-pe-me-de-ja<-jo>(-qe)*), y *di-u-ja* en el *di-u-ja-jo-qe*, donde tal vez también se venera a *e-ma-a* (el dios Hermes²¹), ya que su santuario no se menciona.

Finalmente, la cuarta ceremonia se lleva a cabo en el santuario de Zeus (líneas 8-11 del verso). En esta ocasión se honra a los dioses *di-we* (Zeus), a *e-ra*

²⁰ Fernández (2014) menciona que *pa-ki-ja-si* pudo ser un templo estatal perteneciente a Potnia y quizás también al rey. A partir de series de tablillas pilias, como PY Eb, Ep, En y Eo, hoy es posible saber que, en este lugar, se concentraba una gran cantidad de personal de culto: sacerdotes y sacerdotisas, esclavos del dios y otro personal calificado perteneciente a Potnia.

²¹ Para Franceschetti (2016, p.744) Hermes aparece como "invitado" a la ceremonia dedicada a las tres divinidades femeninas con las que está asociado. No obstante, esto encaja bien con algunas de las características principales de divinidad, por ejemplo, la de ser un dios de las fronteras, en el sentido de que es el conductor de las almas (ψυχοπομπός) de los muertos, precisamente porque pasa a través de la frontera entre los muertos y los vivos, y como mensajero de los dioses. Además, incluso en el período histórico, los santuarios de Hermes eran escasos, lo cual siempre resultaba en que el dios estuviera asociado con alguna divinidad femenina (principalmente, Ártemis y Afrodita).

(Hera) y a *di-ri-mi-jo di-wo i-je-we* (Drimios). Al respecto Franceschetti (2016), en el apartado 'La religione micenea' del libro *Manuale di epigrafia micenea: introduzione allo studio dei testi in lineare B*, menciona que «esta es la primera vez en la que aparece una familia divina compuesta por padre, madre e hijo, donde el hijo del Padre de los dioses y su cónyuge es Dioniso, aunque Drimios no encuentra una correspondencia onomástica precisa en las fuentes griegas del primer milenio» (p.742). Otra posibilidad interpretativa ve en *Drimios*, no el nombre del hijo, sino el epíteto del padre, Zeus. Sobre la base de esta segunda hipótesis, la expresión se traduciría "al hijo de Zeus Drimios", cuya identificación sería igualmente desconocida. Aunque en la tablilla PY Tn 316 no hay evidencia definitiva de que el epíteto *Drimios* designe a Dioniso, la presencia de esta divinidad en el panteón micénico está demostrada por otros documentos en el Lineal B.

Únicamente los nombres de Zeus, Hera y Hermes se reconocen como figuras del panteón clásico posterior²²; sin embargo, no es posible determinar si esas deidades micénicas eran las mismas que las griegas clásicas, aunque esto es lo más probable.

²² También debe tenerse presente lo que se ha propuesto durante mucho tiempo por algunos estudiosos de la mitología griega acerca del sincretismo que se dio entre los dioses foráneos del panteón griego indoeuropeo y las divinidades vernáculas de origen cretense-micénico. En este sentido, puede recordarse la conformación iconográfica de Atenea, supuestamente la más indoeuropea y patriarcal de las deidades helénicas; también es digno de recordar el nacimiento del mismo Zeus en una cueva cretense y el posterior desarrollo de su infancia en la isla. De igual forma, no es posible dejar de lado la relación entre Dioniso y Ariadna, y los inefables simbolismos de los ritos eleusinos, las dos diosas, el azafrán y el resurgir de la vida en la primavera. En este sentido, es posible recalcar que el culto tiene como finalidad, en definitiva, una intención regeneradora y que vendrá a asegurar la vida futura.

Según Chadwick, citado por Varias (2016, p.561), la tablilla PY Tn 316 fue redactada rápidamente debido al peligro inminente de una invasión. La oferta registrada en esta tablilla se habría hecho para congraciarse con las deidades en un intento de evitar el desastre inminente. El argumento de Chadwick se basa en la naturaleza excepcional de las ofrendas (trece vasos de oro) y en la hipótesis de que hombres y mujeres registrados fueron víctimas de sacrificio.

La hipótesis del sacrificio tiene alguna evidencia arqueológica posible y se puede comparar el sacrificio homérico de Ifigenia, así como con el controvertido "sacrificio humano" en el santuario de Anemospilia, un pequeño sitio religioso minoico datado entre el 2000 a.C. y el 1700 a. C. (periodo paleopalacial minoico) que fue descubierto por el arqueólogo griego Sakelarakis, en 1979. En este lugar, según García (2011, p. 52), los excavadores encontraron la evidencia de un sacrificio humano interrumpido por una catástrofe natural en el momento en que se celebraba. Al producirse el desastre, el sacerdote cayó sobre el cuerpo de una joven víctima masculina, a la que los antropólogos físicos han atribuido la edad aproximada de dieciocho años. El joven sacrificado murió desangrado. El sacerdote fue quien manejó el arma ritual y otro personaje, a quien apenas dio tiempo a salir del ámbito sagrado, portaba una vasija con la sangre de la víctima.

El mismo autor sostiene que la Creta plácida y amable, como siempre se ha representado, conocía y practicaba los sacrificios humanos y que ahora hay pruebas que van más allá de los vestigios perdidos en el mito. Si los pequeños movimientos sísmicos que suelen avisar de una inminente catástrofe mayor se

hicieron sentir en aquellos momentos, hubo probablemente un intento de conjurar la temida desgracia mediante la ofrenda de este muchacho; inútilmente, ya se ve, pues lo que ocurrió en realidad es que el abominable sacrificio quedó convertido en instantánea arqueológica y en prueba histórica por el mismo acontecimiento volcánico que se había pretendido evitar.

No obstante, autores como A. Sacconi (1987) y T. G. Palaima (1999) han rechazado esta hipótesis y han propuesto ver en PY Tn 316 un documento administrativo relativamente sencillo. Primero, según estos autores, aunque se ofrecieron hombres y mujeres como ofrendas a las divinidades, no existe completa certeza de que se encontraran destinados al sacrificio, ya que se ha visto que en otros textos de Pilo (por ejemplo, en An 1281) se registra la entrega de hombres, ciertamente vivos y que son asignados a Potnia, probablemente para que le sirvan de alguna manera. En ese sentido, es completamente posible que en la tablilla PY Tn 316 esos hombres y mujeres que fueron ofrecidos como parte de las ofrendas destinadas a los dioses, no fuesen sacrificados sino, antes bien, entregados para trabajar al servicio de las divinidades con deberes religiosos.

Lo cierto es que la tablilla PY Tn 316 es una inscripción incomparable en cuanto a los documentos micénicos hallados hasta el momento. En ningún otro material, aparece la combinación de seres humanos y los jarrones de oro como parte de los tributos dedicados a las divinidades. Por tal razón lo más seguro es que dicha tablilla tenga grabado una ceremonia ritual importante, realizada en un momento crítico para el reino de Pilo.

2.3. El culto a los ancestros en el pueblo micénico

Siguiendo con la realización de rituales y cultos por parte del pueblo micénico, Piquero (2020, p.119) menciona que luego de que el cuerpo era depositado en la tumba, se le hacían ofrendas. Estas consistían en distintos tipos de vasos en los que había comida y bebida y también aceite perfumado, figuritas de terracota o armas que se enterraban con el cuerpo del difunto. Después de que el cuerpo había recibido sepultura, la puerta de la tumba era cerrada con un muro.

En este punto, es necesario reconocer que el culto desarrollado en honor de los muertos tiene su origen, según Gallou (2002, pp. 30-33), en la noción de que dichas actividades están fundamentadas en una creencia que podría vislumbrarse como universal: la muerte no representa el punto final de la existencia. Asimismo, dicha autora retoma las investigaciones de Grainger (1998) para afirmar que existe una ligazón muy estrecha entre la muerte y la religión, debido a que la primera contempla preguntarse sobre cuestiones ontológicas y de orden teológico, como el propósito de la vida y el más allá. Así las cosas, la polémica sobre si el pueblo micénico había desarrollado una serie de actividades enfocadas a rendir culto a sus muertos se retoma, tal como lo apunta Gallou (2002) cuando menciona que:

The controversial theory that the rulers of early Mycenae were commemorated and offered divine honours is principally the consequence of Schliemann's original interpretations. The discovery of the so-called altar, the enshrining of the six royal Shaft

Graves within the circular parapet and the special arrangements made in order to include this burial ground within the defence walls have been considered the best evidence for the divine character of those reposed therein (p.53).

.

[La controvertida teoría de que los gobernantes de la temprana Micenas fueron conmemorados y los honores divinos ofrecidos es principalmente la consecuencia de las interpretaciones originales de Schliemann. El descubrimiento del llamado altar, la consagración de las seis fosas reales dentro del parapeto circular y los arreglos especiales realizados para incluir este cementerio dentro de los muros de la defensa han sido considerados la mejor evidencia para el carácter divino de los que descansaron en ese sitio²³]

De esta manera, teorías como las de la Mylonas (1948) en que el pueblo micénico no presentaba ni el más mínimo interés por realizar rituales funerarios a sus muertos, muchos menos de desarrollar un culto en su honor, se derrumba ante las nuevas propuestas, que se apoyan en el enfoque multidisciplinario al conjugar estudios arqueológicos, análisis sociológicos, antropológicos y filológicos-literarios. Estos últimos serán de especial interés para la presente investigación.

²³ La traducción es propia.

2.3.1. Evidencia literaria de culto a los muertos por parte del pueblo micénico

Si bien es cierto que, por un lado, el estudio de los datos obtenidos a partir de los descubrimientos arqueológicos, que ponen en evidencia el hecho de que el pueblo micénico creía en el más allá, es más sencillo debido a que se puede estudiar el objeto material, las evidencias provenientes de registros literarios, por otro, son mucho más difíciles de conseguir, debido principalmente a que del pueblo micénico apenas permaneció un *corpus* limitado de registros escritos hasta la actualidad. Así las cosas, para efectos del presente apartado, se intentará demostrar la presencia de formas micénicas y de concepciones sobre su escatología a partir de algunos indicios lingüísticos y algunas imágenes que se muestran en sarcófagos.

En ese sentido, se presentan dos corrientes para realizar el estudio y el análisis de los registros micénicos que han pervivido; la primera, lingüística, pretende encontrar evidencias en textos micénicos y establecer comparaciones de sus características con los poemas homéricos, los cuales habían heredado algunos modelos de enunciación; por ejemplo, los cantos a los héroes. La segunda recurre a imágenes de actividad poética como prueba puntual de la existencia de una literatura que, en esencia, era de tradición oral. De este modo, es importante considerar esas dos corrientes de estudio, antes de pasar a mostrar las evidencias literarias de la realización de rituales funerarios y cultos dedicados a los muertos.

Es posible que la expansión de la escritura y el uso dado a esta para la elaboración de textos literarios pudiese haber motivado la exploración de indicios de algún tipo de actividad poética desarrollada por el pueblo micénico,

en la que hiciera uso de los signos que componen el Lineal B. Los descubrimientos de Chadwick y Ventris, en las tablillas analizadas, no revelaron la presencia de contenido explícitamente literario, ya que, como el mismo Chadwick (1997) menciona:

La excavación de palacios en el Medio Oriente reveló inmensos archivos de tablillas mucho mayores y más detallados que cualquier registro oriundo de la Grecia Micénica. Asimismo se encontraron entre ellas anales, cuando no verdaderas historias, correspondencia diplomática, tratados e incluso textos religiosos y literarios. El Lineal B no produjo nada de esa especie, y se podría dudar que ese sistema de escritura se adapte a tales propósitos, parece haber sido delineado únicamente con el propósito de escribir registros, una forma de ampliar la memoria colectiva de los administradores (pp. 207-208).

La declaración realizada por Chadwick es contundente y terminante, ya que no es posible constatar, en ninguna de las tablillas encontradas, registro alguno de un texto literario, aunque esto no concluye que el pueblo micénico careciera de otro tipo de manifestaciones. La problemática en este punto es que, al referirse a lo propiamente literario, es inevitable pensar en su relación con la manifestación concreta de esto, es decir, con el texto. No obstante, tal relación conduciría a un error, ya que, en un primer momento la literatura se expresaba

de manera oral y fue mucho tiempo posterior que se desarrollará de manera escrita. Al respecto Fludernik (2009) expresa lo siguiente:

Narrative is all around us, not just in the novel or in historical writing. Narrative is associated above all with the act of narration and is to be found wherever someone tells us about something: a newsreader on the radio, a teacher at school, a school friend in the playground, a fellow passenger on a train, a newsagent, one's partner over the evening meal, a television reporter, a newspaper columnist or the narrator in the novel that we enjoy reading before going to bed. We are all narrators in our daily lives, in our conversations with others, and sometimes we are even professional narrators (should we happen to be, say, teachers, press officers or comedians).

On occasion, we even take on the role of narrator: for example, when we read bedtime stories to small children. Narrating is therefore a widespread and often unconscious spoken language activity which can be seen to include a number of different text-types (such as journalism or teaching) in addition to what we often think of as the prototypical kind of narrative, namely literary narrative as an art form (p. 2).

[La narrativa nos rodea, no solo en la novela o en la escritura histórica. La narración se asocia sobre todo con el acto narrativo y se puede encontrar dondequiera que alguien nos cuente sobre algo: un lector de noticias en la radio, un maestro en la escuela, un amigo de la escuela en el patio de juegos, un compañero de viaje en un tren, un quiosco de prensa, el compañero de uno durante la cena, un reportero de televisión, un columnista de periódico o el narrador en la novela que disfrutamos leyendo antes de acostarnos. Todos somos narradores en nuestra vida cotidiana, en nuestras conversaciones con los demás, y en ocasiones somos incluso narradores profesionales (en caso de que seamos, por ejemplo, profesores, oficiales de prensa o comediantes).

En ocasiones, incluso asumimos el papel de narrador: por ejemplo, cuando leemos cuentos para dormir a niños pequeños. Narrar es, por lo tanto, una actividad del lenguaje hablado generalizada y a menudo inconsciente que puede incluir varios tipos de texto (como el periodismo o la enseñanza) además de lo que a menudo consideramos el tipo de narrativa prototípica, a saber, la narrativa literaria. una forma de arte²⁴].

Entonces, tal como se plantea en la cita anterior, la actividad narrativa es, antes que todo, una actividad oral. Ahora bien, debido a que no es posible

²⁴ La traducción es propia.

encontrar registros literarios escritos en las tablillas de micénico, habría que recurrir a buscar indicios literarios orales en la literatura griega más antigua, o sea, aquella que podría concentrar algunos trazos de la tradición literaria oral micénica, es decir, los textos atribuidos a Homero, la *Iliada* y la *Odisea*.

Al respecto, T.B.L. Webster (2014), en un libro titulado *From Mycenae to Homer*, aparecido en 1958 por primera vez, analiza lo que piensa que son ejemplos claros de estructuras gramaticales propias del micénico, utilizadas por los rapsodos una vez que iniciaban la declamación de los poemas, o bien, incluidas cuando dichas epopeyas fueron compuestas.

Unido a lo anterior, el autor menciona que resultan todavía más interesantes algunas características propiamente gramaticales registradas en el Lineal B, tales como el caso genitivo, cuyas formas son -οιο, -οο y -ᾶων, además, de la terminación -φι que es marca distintiva del instrumental. Asimismo, como otra seña específica del griego micénico presente en la conformación de los poemas homéricos, se vislumbra la tendencia a dejar de lado las contracciones vocálicas. Dicho autor apunta, además, que con frecuencia la amalgama de una forma con un tema propio del micénico habría permitido que algún fragmento de poesía netamente micénica hubiese sobrevivido. Así las cosas, fundamenta su teoría con tres ejemplos: γλαυκῶπις Ἀθήνη, Γόργω βλοσυρῶπις (rostro de lechuza o rostro de buitre) y βοῶπις πότνια Ἥρη (rostro de vaca). El investigador observó que, en los tres casos, los adjetivos calificativos femeninos son compuestos con un segundo elemento -ῶπις, el cual posee una forma para el masculino: -ωψ. Dicha forma masculina, apunta el autor, es sumamente común en los nombres

micénicos, al punto de que podría considerarse el nombre propio de algunos héroes, como Glauco, el hipocorístico del nombre micénico *Glaurops*.

Otro ejemplo del que se vale Webster (2014) para reforzar la idea de que hay cierta tradición poética micénica en los poemas homéricos se concentra en analizar un par de frases que sería posible datar, teniendo como principal referente las actividades militares comunes, ya que las frases, como se notará, parecen muy arcaicas, a pesar de que es Héctor quien las profiere justo antes de iniciar su batalla contra el poderoso Áyax. Tales palabras son: «αὐτὰρ ἐγὼν εἴ οἶδα μάχας τ' ἀνδροκτασίας τε · / οἶδ' ἐπὶ δεξιὰ, οἶδ' ἐπ' ἀριστερὰ νωμῆσαι βῶν / ἄζαλῆν, τό μοι ἔστι ταλαύρινον πολέμιζεν » (Hom. *Il.* VII 238-239) [Mas versado yo estoy en la lucha y matanzas de hombres, / y a derecha e izquierda yo sé manejar esta seca/ piel de buey, que a la guerra implacable me llevo conmigo²⁵].

Ahora bien, por tratarse de la representación de una táctica militar de un periodo posterior al micénico, los versos podrían calificarse como tardíos. No obstante, las formas βῶν y ταλαύρινον, representan mucho más una tradición micénica que un elemento tardío. Webster (2014) tiene en cuenta algunas palabras también con el léxico bélico militar, a partir de las cuales sustenta sus afirmaciones sobre la presencia de rastros de poesía micénica en los poemas homéricos. Tal es el caso de la frase «κορυθαίολος Ἑκτωρ», es decir, Héctor, el de brillante casco. Dicho autor afirma que el epíteto sería una forma acortada, por necesidades métricas, de la estructura original «κεκορυθμένος αἶθοπι χαλκῷ» (vestido con bronce brillante). De este modo, la palabra κορυθαίολος es presentada por el autor como un término compuesto por κόρυς (casco) y αἶολος

²⁵ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

(veloz). El primero de los términos se encuentra registrado en tablillas escritas en Lineal B halladas en Micenas, y el segundo en tablillas halladas en Cnosos. Asimismo, menciona que es posible encontrar otra variante «χαλκοκορυστής» (cubierto con casco de bronce) y añade a esto que los cascos o yelmos fabricados con este material eran muy característicos de los micénicos.

Recientemente, Bennet (2014, pp. 218-222) en el capítulo 18 «Linear B and Homer» del libro *A Companion to Linear B: Mycenaean Greek Texts and their World* sostiene que la comprensión de la tradición oral homérica solo es posible debido al desciframiento del Lineal B, pero esto debe ser entendido en la creencia de que los poetas evitaron escribir porque no era apropiado para el contexto interpretativo de su poesía. Asimismo, la existencia de textos griegos pertenecientes a los siglos XIV-XIII a. C., aunque anotados en una escritura silábica, han permitido la comparación entre el lenguaje en prosa de los documentos del Lineal B y el dialecto poético conservado en la obra de Homero. De esta manera, los estudios lingüísticos han argumentado una antigüedad considerable no solo para el dialecto poético homérico, sino también para los elementos de ese dialecto, que son particularmente adecuados para la ‘composición en ejecución’ de la poesía de hexámetros.

En ese sentido, los primeros análisis realizados en los que se pretende establecer la relación entre los micénicos y Homero cobran mayor relevancia y, por lo tanto, adquieren mayor apoyo, a partir del estudio del Lineal B y la aparición de palabras e incluso frases completas en las tablillas, que también aparecen en los textos homéricos. Entonces, los textos homéricos resultan sumamente valiosos para la interpretación y evaluación de los textos de Lineal B;

no obstante, del mismo modo, los textos de Lineal B son fundamentales para la adecuada interpretación del lenguaje de Homero.

Más actuales son los criterios de M. Wiener (2016) quien, en el capítulo II titulado «Il mondo miceneo e Omero», del libro *Manuale di epigrafia micenea: introduzione allo studio dei testi in lineare B*, menciona que es posible asociar algunos elementos concretos del mundo micénico con lo que se describe en el mundo homérico expuestos en la *Ilíada* y la *Odisea*. Esto principalmente a partir del progreso en el estudio de los fragmentos escritos en Lineal B, que han llevado a la creencia de que la forma de composición en hexámetros, así como algunas raíces y expresiones particulares se remontan a una fase del griego, incluso anterior a la contenida en las tablillas (periodo protomicénico). Otros elementos descritos en los poemas como, por ejemplo, la descripción de los escudos, las crestas de cola de caballo, las lanzas de once codos, el yelmo de colmillo de jabalí y las espadas tachonadas de plata, parece que hacen referencia al comienzo del período palaciego. En especial, la descripción del enorme (como una torre) escudo de Áyax Telamonio, que se remonta al periodo de las tumbas, aunque algunas expresiones que describen al héroe son extremadamente arcaicas.

Por otra parte, Del Freo (2016, p. 647), en el artículo que se titula «La toponomastica micenea e i poemi omerici», menciona que, a pesar de que no hay certeza absoluta con respecto a si el Catálogo de las naves (Hom. *II*. 484-759) describe la geografía de la Grecia micénica, es importante presentar algunas coincidencias interesantes que podrían estar vinculadas con los archivos de Lineal B.

En cuanto a Creta, el Catálogo (vv. 645-652) menciona solo localidades de la parte central de la isla (Cnossos, Gortina, Licto, Mileto, Licasto, Festos, Lito), un hecho que tiende a coincidir con la articulación del reino de Cnoso en dos áreas principales, una central, estrictamente controlada por el palacio, y una occidental, más autónoma y perteneciente a Cidonia.

El Catálogo (vv. 591-602) presenta una enumeración de nueve ciudades de Mesenia (Pilos, Arene, Trío, Epi, Ciparesente, Anigeneia, Ptéleo, Helo y Dorio). Este número, al mismo tiempo, es reflejado en las noventa naves enviadas a Troya por los mesenios. Asimismo, corresponde con los nueve bueyes sacrificados por Néstor en la playa de Pilos, en la *Odisea* III, 5-8 y coincide con el número de distritos de la provincia de Citioire del reino de Pilos, reconstruido a partir de los documentos escritos en el Lineal B.

También, en el caso de Beocia, se pueden observar algunas coincidencias entre la información del Catálogo (vv. 494-526) y la de los textos del Lineal B. En este caso, en el Catálogo es posible distinguir dos regiones, una vinculada a Orcómeno (vv. 511-526) y otra correspondiente al resto de Beocia (vv. 494-510). El último, en el que Tebas está ausente (pero en el que está presente el pueblo de Hipotebas), incluye treinta ubicaciones y gravita claramente al sur del lago Copais, lo cual tiende a coincidir con la imagen general que se puede reconstruir sobre la base de textos en Lineal B.

En ese sentido, las coincidencias numéricas entre los datos micénicos y los datos homéricos parecen ser reminiscencias, probablemente influenciadas por una estructura geográfica reciente de la era post-micénica.

Por otra parte, el contexto de producción de los poemas homéricos es la Edad del Hierro en el Egeo, el siglo VIII a. C; sin embargo, estos poemas, como los de otras tradiciones orales, comprenden una mezcla de períodos en sus referencias culturales. De este modo, la referencia de los textos homéricos es la Edad de Bronce tardía (1400-1200 a. C.) en un sentido general (lo que Homero podría haber llamado la Edad Heroica), pero es posible que la tradición que incorporan se base en elementos de las actividades micénicas en ese período.

Ahora bien, aunque parece que es posible relacionar algunos términos micénicos con pasajes de los poemas homéricos, surge la pregunta si será posible encontrar alguna manifestación o concepción micénica sobre el tema de la escatología. Más aún si se tiene en cuenta que los ejemplos anteriores son evidencias lingüísticas analizadas a partir de su forma y no de su contenido.

En una primera instancia, el panorama luce negativo; no obstante, si se toma la perspectiva lingüística y se relaciona con algunas imágenes, es decir, con el análisis de las representaciones de temática escatológica, tal vez el panorama resulte mucho más claro, ya que las imágenes poseen un rol fundamental en la definición de las concepciones sobre las que no existe prácticamente ningún registro escrito, o bien los registros existentes son fragmentarios y no permiten determinar con claridad una temática.

Para obtener evidencias de que los micénicos gozaron de actividades poéticas, es importante recurrir a una imagen que aporta mucha información al respecto. Dicha imagen corresponde a la de un fresco que fue encontrado en el

palacio de Pilos, el cual muestra a un joven que tañe una lira y la sostiene en su regazo. La imagen es conocida como «El tocador de lira» y fue encontrada en el μέγαρον del palacio de Pilos.

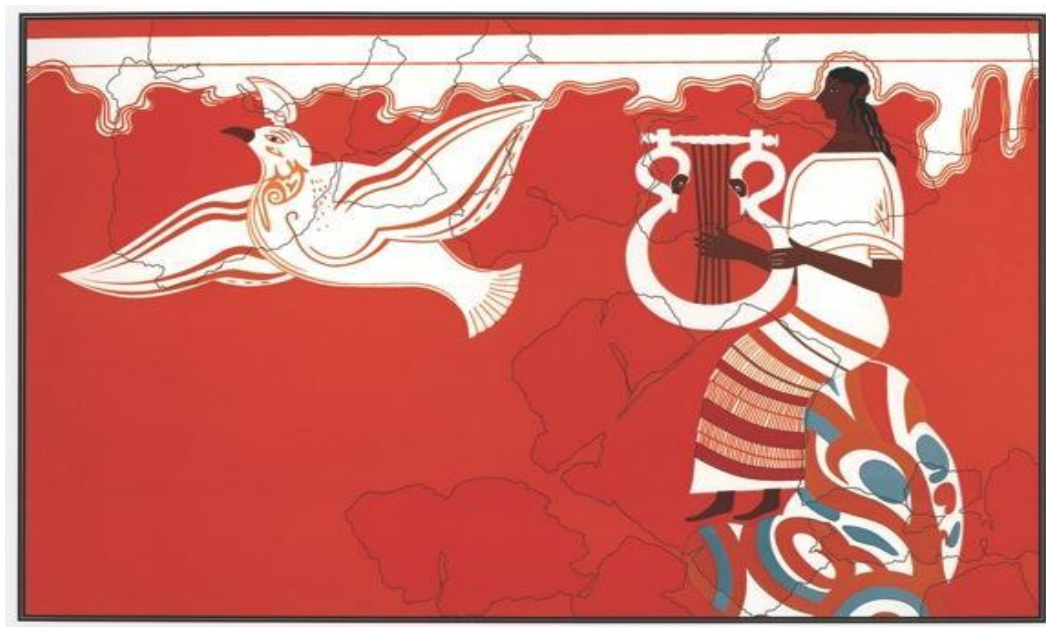


Imagen 1. Jenkinson, C. (2016) Ilustración del “Tocador de Lira”. [Figura]. Recuperado de <http://www.clayjenkinson.com/postcards-from-greece-sandy-pylos-and-epic/>

El fresco, como se nota, presenta a un muchacho, sentado, sosteniendo una lira de cinco cuerdas y, además, muestra un ave que emprende su vuelo frente a él. Lo interesante aquí es que en representaciones de otras civilizaciones como la minoica, la lira y el cantor también están presentes, como se nota en el sarcófago hallado en Hagia Triada (aunque este es de origen minoico, sirve para demostrar la antigüedad de la presencia de músicos en los cortejos fúnebres), solo que, en este caso, la lira es tocada por un joven cantor que forma parte de un cortejo funerario.



Imagen 2. Squiripa, A. (2018). Imagen del sarcófago de Hagia Triada. [Figura]. Recuperado de <https://sobregrecia.com/2009/03/26/el-sarcofago-de-hagia-triada/>.

Son precisamente este tipo de representaciones las que, según Piquero (2020) «ofrecen alguna pista sobre en qué consistirían los rituales de enterramiento» (p.118). De esta manera, el primer ejemplo no solo es útil para determinar la existencia de actividad poética en el pueblo micénico, sino también

permite pensar que dicha civilización consideraba importante llevar a cabo celebraciones funerarias a sus muertos, en tanto se pensaba que habría una existencia más allá de la muerte, es decir, que ambas ofrecen datos sobre concepciones escatológicas.

No obstante, deben tenerse en cuenta las epopeyas homéricas para deducir con cierta precisión lo que evocan las imágenes antes descritas. Por ejemplo, la imagen del ‘Tocador de Lira’ y del cortejo fúnebre²⁶ que se representa en el sarcófago de Hagia Triada remite a los funerales de Héctor, presentes en el canto XXIV, versos 718-724 de la *Ilíada*, los cuales describen el rito así:

ὥς ἔφαθ', οἱ δὲ διέστησαν καὶ εἷξαν ἀπήνηι.
οἱ δ' ἐπεὶ εἰσάγαγον κλυτὰ δῶματα, τὸν μὲν ἔπειτα
τρητοῖς ἐν λεχέεσσι θέσαν, παρὰ δ' εἷσαν ἀοιδοῦς
θρήνων ἐξάρχους, οἳ τε στονόεσσιν ἀοιδὴν
οἱ μὲν ἄρ' ἐθρήνεον, ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες.
τῇσιν δ' Ἀνδρομάχη λευκώλενος ἦρχε γόοιο
Ἑκτορος ἀνδροφόνιοι κάρη μετὰ χερσὶν ἔχουσα ·

[Dijo así, y se apartaron y al carro le abrieron camino.

Dentro ya de la espléndida casa pusieron al muerto

en su lecho labrado, y en torno sentáronse entonces

²⁶ Piquero (2020) menciona que «en algunos se representa una procesión de mujeres — con un tocado sobre la cabeza y largas faldas — que levanta las manos hasta la altura de sus cabezas en señal de duelo: son plañideras. La procesión, formada por familiares y amigos, partiría desde la casa del fallecido y llegaría hasta el cementerio. Una vez el cuerpo ha sido depositado en la tumba, se le hacen ofrendas» (p.119).

los aedos, y al punto empezaron los trenos, cantados
con acentos dolientes, y les respondían, llorando,
las mujeres, y entre ellas Andrómaca, la de albos brazos,
comenzó, sosteniendo la frente de Héctor el homicida²⁷...].

Si bien en los versos anteriores no se presenta explícitamente una referencia al uso de la lira durante el funeral, la representación de un tocador de lira representado en el sarcófago de Hagia Triada hace pensar que la presencia de estos músicos, cantores o aedos era, en primer lugar, común y, en segundo lugar, cumplía una función importante en espacios luctuosos, pues era necesario que alguien cantara, con tono de profundo lamento, la pérdida del ser querido o del héroe y de sus hazañas.

Ahora bien, en la cita anterior, hay una palabra que no debe pasar inadvertida, tal es el caso de θρήνων (de lamentación), genitivo de θρήνος (lamento). Según Kirk (1993, p. 352) «existe la posibilidad de que dicho término, en los textos homéricos, tenga un sentido distinto del atribuido a la palabra γόος (clamor)», utilizado de la misma forma en relación con los lamentos funerarios. Además, dicha palabra estaba relacionada con la forma en la que las personas muy cercanas al muerto lamentaban su deceso, mientras que θρήνος estaría más relacionado con el canto que algunos músicos profesionales exclamaban como acompañamiento de la pompa fúnebre.

En relación con esto, Alexiou (2002, pp. 102-103), sostiene que tanto *threnos* como *goos* son palabras, cuyo origen se remonta al antiguo indoeuropeo y su

²⁷ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

significado estaría más relacionado con dar ‘un grito estrepitoso’. Asimismo, en su forma más primitiva, dichos lamentos consistían probablemente en gritos sin ningún tipo de articulación lógica y sobre el cuerpo del difunto. Al igual que Kirk (1993), Alexiou (2002) piensa que, en relación con la literatura griega arcaica, los elementos escatológicos presentes en ella y el uso homérico y arcaico, es posible que se haya hecho distinción entre los *threnos* y los *goos*²⁸ de acuerdo con la manera ritual de su actuación, utilizando los *threnos* para el canto del conjunto compuesto y realizado por los dolientes profesionales, y los *goos* para el llanto espontáneo de los parientes. Además, sostiene la autora, que los primeros casos señalan a los *threnos* como más ordenados y pulidos, a menudo asociados con intérpretes divinos y un elemento musical dominante. El *goos*, por otro lado, aunque menos restringido, fue utilizado en los poemas homéricos y en adelante fue altamente individualizado, y dado que se recitaba en lugar de cantarse, tendía a desarrollar una forma narrativa en lugar de musical.

Las distinciones más antiguas se retienen parcialmente en las definiciones académicas posteriores de *threnos* como un lamento para los muertos que contiene alabanzas, cantadas antes o después del funeral o en las diversas ocasiones de duelo en la tumba; el elemento ritual de los *goos*, por otro lado, se

²⁸ Desde el período clásico en adelante, hubo una tendencia a tratar como sinónimos los diferentes términos para un lamento poético, que originalmente denotaba distintos aspectos del lamento ritual de las mujeres. La explicación puede radicar en parte en el hecho de que las formas más habituales de lamentación oficial ya no eran principalmente musicales o poéticas, sino retóricas. Sus orígenes y desarrollo son bastante distintos. (Alexiou, 2002, p. 103)

enfatisa con menos frecuencia y no se desarrolla tanto en la literatura de periodos posteriores²⁹.

Al respecto, Vermeule (1979) menciona que:

There are several forms of funeral songs, distinguished as *threnos*, *epikedeion*, and *goos*. Of these the *goos* is most intense and personal, its theme the memory of the lives the two shared and the bitterness of the loss. It survived brilliantly from Homer until the early twentieth century in the Greek rural *moirologia* (p.15).

[Hay varias formas de canciones funerarias, distinguidas como *threnos*, *epikedeion* y *goos*. De estos, el *goos* es más intenso y personal, su tema es la memoria de las vidas de los que compartieron y la amargura de la pérdida. Sobrevivió brillantemente desde Homero hasta principios del siglo XX en la *moirología* rural griega³⁰].

A partir de la cita anterior, será posible desarrollar una interpretación de algunas imágenes relacionadas con lo funerario, referentes a pasajes de la *Ilíada* y de la *Odisea*. Al leer detalladamente dichos textos homéricos, es común encontrar que la noción más recurrente de la muerte es cuando la ψυχή abandona el cuerpo y se encamina hacia el más allá, tal como lo describe la madre de

²⁹ En el período clásico, «los *threnos* todavía se recordaban como un tipo distinto de poesía lírica, pero era intercambiable con *goos*, especialmente en la tragedia, y podía usarse para referirse a cualquier tipo de lamento, no necesariamente para los muertos. (Alexiou, 2002, p.103)».

³⁰ Traducción propia.

Odiseo, Euriclea, quien lleva a cabo una explicación detallada del proceso que implicaba morir para los griegos:

ὥς ἐφάμην, ἢ δ' αὐτίκ' ἀμείβετο πότνια μήτηρ ·
«ὦ μοι, τέκνον ἐμόν, περὶ πάντων κάμμορε φωτῶν,
οὐ τί σε Περσεφόνεια Διὸς θυγάτηρ παφίσκει,
ἀλλ' αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν.
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἵνες ἔχουσιν,
ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο
δαμνᾷ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ' ὀστέα θυμός,
ψυχὴ δ' ἥϊ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

[– Dije, y acto seguido repuso mi madre augustísima:
– ¡Ay de mí, hijo mío, tú el más infeliz de los hombres!
No hay engaño de la hija de Zeus, de la diosa Perséfone.
Esta es la condición de todo hombre mortal cuando muere,
pues los nervios no tienen ya unidos la carne y los huesos:
la potente energía del fuego consúmelo todo
cuando toda la vida vacía la blanca osamenta
y el principio vital se nos vuela lo mismo que un sueño³¹].

(Hom. *Od.* XI 215-222)

³¹ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

El pasaje anterior evidencia la creencia de una existencia *post mortem* entre los griegos; no obstante, esta creencia puede rastrearse desde el pueblo micénico. Se puede notar, en primer lugar, que la forma de αἶθω, en genitivo, αἰθομένοιο, en el verso 220, posee la desinencia -οιο que, tal como apunta Webster (citado líneas atrás) es un indicio claro de actividad poética micénica que permaneció hasta los textos homéricos. Asimismo, en el pasaje anterior, es importante prestar atención al verso 222 «ψυχὴ δ' ἥϊτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπόνηται», en el que sujeto del verbo πεπόνηται es ψυχὴ que posee la forma participial ἀποπταμένη. Ahora bien, según Chantraine, el significado de esa forma participial de ἀποπέτομαι, con el preverbio ἀπό, hace referencia al vuelo de las aves, de los insectos y, además, de la ψυχὴ, desde luego, en este último caso se le atribuye un sentido figurado, pero es precisamente este el sentido más importante para comprender este asunto, ya que, como se notó anteriormente, los versos describen cómo el alma sale del cuerpo y se enrumba hacia la mansión de Hades. En este sentido, al utilizar la forma ἀποπταμένη πεπόνηται para establecer una relación con imágenes fúnebres, como con el caso de la mujer muerta dotada de alas, que está grabada en el ataúd de Tanagra, permite afirmar que el dotar de estas extremidades adicionales (alas) a la ψυχὴ, como se presentó en los versos anteriores, era un hábito micénico que fue adquirido y empleado en la poesía posterior y, de la misma forma, en las representaciones pictóricas.

El pasaje antes mencionado (Hom. *Od.* XI 215-222) no es el único en el que se presenta el alma como un ser alado que emprende el vuelo hacia el Hades, una vez que ha sobrevenido la muerte, ya que, en la *Ilíada*, es posible encontrar, al menos, dos ejemplos más. Tal es el caso de los versos 855 a 857 del canto XVI:

ὥς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε ·
ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει
ὄν πότμον γοόωσα λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην.

[Dijo apenas, que ya con su manto cubriólo la muerte,
y voló de sus miembros el alma a la casa del Hades
y lloraba porque dejó un cuerpo robusto y muy joven³²].

Como se observa, dichos versos se refieren a la partida que la *psykhé* de Patroclo realiza y, unido a este, los versos 362 y 363, del canto XXII, en los que se menciona:

ὥς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε,
ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει.

[Dijo apenas, pues su negro manto tendió en él la muerte;
de sus miembros el alma voló y descendió luego al Hades³³].

En el caso de la cita anterior, la relación con el pasado micénico es todavía más estrecha, ya que, como se observa, se describe el mismo tipo de alma alada y, además, se utilizan las mismas fórmulas «ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παμένη Ἄϊδος δὲ

³² Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

³³ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

βεβήκει» (Hom. *Il.* XXII 363). En relación con la costumbre de otorgar alas a la ψυχή y a la luz del análisis del sarcófago del Tanagra, Vermeule (1979, p.64-65) menciona que esta es la primera representación artística del alma dotada de alas. Posteriormente, dicha autora menciona que en otros ataúdes el alma parece haber sido representada como un pájaro (como en el caso de los egipcios), representación que los griegos consideran apropiada para describir la forma de esta y su capacidad de emprender un 'vuelo' hacia el más allá, y que, como se vio anteriormente, se encuentra en varias representaciones pictóricas relacionadas con el mundo funerario del pueblo micénico. Así las cosas, a la luz de evidencias literarias, lingüísticas y arqueológicas, se puede concluir que existía una preocupación por realizar actividades funerarias (en las que participaban, además, cantores, tañedores de lira o músicos, con luctuosas antífonas). Asimismo, no solo se reconocía la importancia del muerto y se trataba de mantener vivo su recuerdo, sino que se poseía la creencia de que existe un alma que, una vez sobrevenida la muerte, emprende el vuelo hacia el más allá, como un ave que emprende su vuelo hacia el espacio luego de ser liberada de la jaula que la mantenía cautiva.

Capítulo III

Alma, muerte y más allá en los poemas homéricos

Una vez que se ha tratado el tema de la identidad del pueblo micénico y de las creencias que estos poseían en torno al más allá, la realización de cortejos fúnebres, la muerte y el paradero del alma, en el siguiente apartado se determinará de qué manera las formas y creencias anteriores hacen eco en los textos de la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, epopeyas que rememoran las hazañas de grandes héroes del pasado, cuyo origen se localiza en aquella civilización consumada con el derrumbamiento del sistema palaciego, cerca del 1200 a.C.

Tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, se puede estudiar la escatología desde dos perspectivas claramente distinguidas: por un lado, la que abordaría la manera en la que son realizadas las ceremonias fúnebres (lo que abarcaría el tratamiento del cuerpo del muerto), el destino final de los seres humanos en la tierra; y, por otro lado, a las consideraciones sobre el más allá.

En el caso de la primera, se presentan algunas problemáticas, ya que abarca el desarrollo de rituales funerarios, desde el momento en que se produce el fallecimiento (la preparación del cuerpo), hasta el paradero último de este, que podría tratarse de inhumación, o bien, cremación. Esta última es la práctica más común en los poemas homéricos. Ahora bien, resulta igualmente compleja la perspectiva relacionada con la manera como se describe el más allá, ya que, en las epopeyas de Homero, se presentan dos concepciones distintas: por un lado, el encierro definitivo de la *psykhé* en el Hades y, por otra parte, situaciones poco comunes como la de Cástor y Polideuces, quienes se mueven constantemente entre el mundo de los muertos y el de los vivos. Además, existe un caso que merece atención especial: cómo Menelao es abducido y posteriormente recompensado por Zeus con el permiso de habitar en los Campos Elíseos, sitio

reservado solamente para unos pocos que, por sus méritos, están destinados a recibir tales privilegios. Asimismo, debe tenerse en cuenta que, cuando se aborda la temática del alma, hay dos maneras de considerarla: por un lado, se la presenta carente de toda conciencia, mientras que, por otro lado, es mostrada con la facultad de recordar.

Como se observa, son diversas las concepciones escatológicas, por lo que resulta un tema particularmente complejo. En el próximo apartado serán estudiadas las nociones que giran en los poemas homéricos sobre dicha temática. Por tal motivo, se estudiará de manera rigurosa una serie de pasajes con el fin de conseguir datos relevantes, en relación con el final de la vida de los hombres.

3.1. Los humanos: seres perecederos

Para iniciar el análisis de la escatología en Homero, en relación con las perspectivas citadas anteriormente, es necesario considerar, en primer lugar, dos afirmaciones que servirán de guía para desarrollar la investigación. La primera de ellas es que todo ser humano tiene por destino final la muerte y, como consecuencia de tal hecho, todas las almas (*psykhai*) de los muertos tienen como paradero final la mansión de Hades. Por esta razón, la muerte se comprende como un fenómeno que no solo genera incertidumbre por lo que hay posterior a su acontecimiento, sino porque nadie posee la capacidad de escapar de ella.

Es esta la concepción primordial sobre el destino final del hombre y como se verá en el ejemplo siguiente, se trata de un acontecimiento ineludible:

ἀλλ' ἥ τοι θάνατον μὲν ὁμοῖον οὐδὲ θεοὶ περ
καὶ φίλῳ ἀνδρὶ δύνανται ἀλαλκέμεν, ὁππότε κεν δῇ
μοῖρ' ὅλοῃ κατέλῃσι τανηλεγέος θανάτοιο.

[Ni aun los dioses podrían librar de la muerte, que a todos
es común, al más caro varón, una vez se apodera
de él la Parca mortal y lo acuesta esta vez en la muerte³⁴].

(Hom. *Od.* III 236-238)

Justamente eso, la mortalidad (junto con el envejecimiento) es la condición que distancia a los hombres de las divinidades, pues estas son las únicas cuya muerte no es posible. No obstante, es posible alterar esa condición, siempre que un dios, tan poderoso como Zeus³⁵, lo decida, tal como se presenta en el siguiente pasaje:

αἰνότατε Κρονίδη ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες.
ἄνδρα θνητὸν ἔόντα πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ
ἂψ ἐθέλεις θανάτοιο δυσηχέος ἐξαναλῦσαι;

[— Oh terrible Cronión! ¿Qué palabras aquí has proferido?
¿Todavía pretendes librar de la muerte espantosa

³⁴ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

³⁵ Es posible que esta alteración, que realizan los dioses, no sea definitiva o permanente, sino momentánea.

a un mortal al que el hado hace tiempo la vida reclama?³⁶].

(Hom. *Il.* XVI 440-442)

Zeus muestra su piedad ante los hombres, cuando, por ejemplo, durante el combate de Héctor contra Aquiles, ante los muros de Troya, se sensibiliza con el hijo de Príamo y la suerte que este correrá. El Crónida no desea la muerte del principal de los héroes troyanos, incluso desea intervenir en la batalla:

“ὦ πόποι ἦ φίλον ἄνδρα διωκόμενον περὶ τεῖχος
ὀφθαλμοῖσιν ὀρῶμαι · ἐμὸν δ’ ὀλοφύρεται ἦτορ
Εκτορος, ὅς μοι πολλὰ βοῶν ἐπὶ μηρί’ ἔκην
Ἴδης ἐν κορυφῇσι πολυπτύχου, ἄλλοτε δ’ αὖτε
ἐν πόλει ἀκροτάτῃ · νῦν αὖτέ ἐ δῖος Ἀχιλλεύς
ἄστυ πέρι Πριάμοιο ποσὶν ταχέεσσι διώκει.
ἀλλ’ ἄγετε φράζεσθε θεοὶ καὶ μητιάσθε
ἤέ μιν ἐκ θανάτοιο σώσομεν, ἤέ μιν ἤδη
Πηλεΐδῃ Ἀχιλῆϊ δαμάσομεν ἐσθλὸν ἐόντα” .
Τὸν δ’ αὖτε προσέειπε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη ·
“ὦ πάτερ ἀργικέραυνε κελαινεφὲς οἶον ἔειπες ·
ἄνδρα θνητὸν ἐόντα πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ
ἅψ ἐθέλεις θανάτοιο δυσηχέος ἐξαναλῦσαι;
ἔρδ’ · ἀτὰρ οὗ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι” .

³⁶ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

[Y así el padre de dioses y de hombres tomó la palabra:
 – Ven mis ojos, ¡oh dioses!, a un caro varón, perseguido
 junto al muro. Y en mi corazón siento pena muy grande
 de Héctor, que tantos muslos de buey ha quemado en mi obsequio
 de las cumbres del Ida, en los valles fecundos de fuentes
 y lo mismo en su acrópolis. Y ahora va Aquiles divino
 con sus rápidos pies detrás de él junto al muro de Príamo.
 Vamos, dioses, pensad; decidamos si acaso es posible
 de la muerte salvarlo o dejamos quizá que sucumba
 muerto a manos de Aquiles divino, a pesar de ser bravo.
 Y Atenea, la diosa de claras pupilas repuso:
 – Padre del blanco rayo y la nube sombría, ¿qué has dicho?
 ¿Librarás otra vez de la muerte terrible a ese hombre
 a quien hace ya tiempo a morir condenó su destino?
 Hazlo, pero no todos los dioses te lo apoyaremos³⁷].

(Hom. *Il.* XXII 168-181)

En ambos pasajes, el padre de los dioses y los hombres, Zeus, pretende interponerse en la batalla a favor del héroe troyano; no obstante, es reprendido por algunos dioses y, entre ellos, la sabia Atenea, quien no aprueba que ningún mortal sea liberado de su destino final, es decir, de la muerte que le espera. Así las cosas, aunque es posible, por deseo divino, apartar la condición de ‘ser efímero’, finalmente (ante el riesgo de que el resto de dioses repitan lo deseado

³⁷ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

por Zeus), es el destino el que termina imponiéndose sobre la vida de los hombres.

Vale la pena recordar otro pasaje en el que se vislumbra la posibilidad de liberarse de la mortalidad. Este es en el que Calipso ofrece a Odiseo volverlo inmortal, solo en caso de que el héroe tomase la decisión definitiva de convertirse en su cónyuge, tal como se nota cuando se menciona: «εἴ γε μὲν εἰδείης σῆσι φρεσίν, ὅσσα τοι αἴσα/ κήδε' ἀναπλῆσαι, πρὶν πατρίδα γαῖαν ἰκέσθαι,/ ἐνθάδε κ' αὔθι μένων σὺν ἐμοὶ τόδε δῶμα φυλάσσοις/ ἀθάνατός τ' εἴης » [Mas si tu corazón conociera qué clase de males/ sufrirás hasta tanto consigas llegar a tu patria,/ te quedaras conmigo y velaras aquí esta morada/ e inmortal tú serías...³⁸] (Hom. *Od.* V 206-209).

En el caso de Calipso, en el atribuir la inmortalidad, es distinto, porque la ninfa de crespo cabello, aunque aparezca en Homero, pertenece a otro sistema religioso distinto y, si se quiere, opuesto al sistema religioso de Zeus y de carácter patriarcal e indoeuropeo. Calipso estaría ubicada en la religiosidad de la Vieja Europa, en el que el sistema ritualístico es distinto y el fundamento para dicha afirmación lo da precisamente Homero al describir el paisaje que rodea a la diosa: primeramente habita esta una cueva (símbolo de muerte, regeneración, útero, oscuridad que es vida), rodeada de alisos, unos árboles consagrados a Crono, que representaba el tiempo y al que se tomaba como deidad de la muerte; también hay búhos y cuervos, animales de carácter ctónico. Así pues, la ninfa puede otorgar la inmortalidad porque ella, como desdoblamiento de la diosa antigua, es la regeneradora de la vida y la dominadora de dos planos vitales. Aparte de

³⁸ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

esto, esta inmortalidad consistiría, posiblemente, en una sacralidad en vida y una deificación *post mortem*.

El problema acá es que la divinidad no describe claramente cómo sería posible aquello, es decir, cuál sería el procedimiento para deificar a Odiseo, por lo que pudo tratarse simplemente de una forma de convencer a su amado de permanecer junto a ella, ya que la diosa sabía con antelación que el final del periplo del héroe no estaba junto a ella, sino en su patria, tal como se lo enuncia Hermes, según se lo había ordenado Zeus, cuando le indica: «Ἑρμεία, σὺ γὰρ αὖτε τὰ τ' ἄλλα περ ἄγγελός ἐσσι,/ νύμφῃ ἐυπλοκάμῳ εἰπεῖν νημερτέα βουλήν,/ νόστον Ὀδυσσεύος ταλασίφρονος, ὥς κε νῆται/ οὔτε θεῶν πομπῇ οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων » [—Hermes, ya que eres tú el mensajero de todos nosotros,/ ve a anunciar a la ninfa de cespillo el decreto:/ que ahora Odiseo paciente y divino regrese, y su vuelta/ se efectúe sin guía de dioses ni de hombres mortales³⁹]. (Hom. *Od.* V 29-32).

Finalmente, tal como se aprecia en los pasajes antes descritos, a pesar de que los dioses, según las fuentes literarias, tienen la potestad de conceder el don de la inmortalidad a los seres humanos y, con esto, apartarlos de los sufrimientos que trae consigo la mortalidad, no es una actividad ni común ni permitida entre las divinidades, hecho que posibilita llegar a la conclusión de que una de las principales concepciones escatológicas expuestas en las epopeyas homéricas es que los seres humanos son efímeros y, por tal fragilidad, la muerte es ineludible.

³⁹ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

3.2. El paradero de las almas: el Hades

El segundo punto de partida para la comprensión de la escatología es la concepción de que la *psykhé* del muerto está destinada a habitar alguno de los espacios en la mansión de Hades. Tal situación se evidencia en dos pasajes que aportan mucha información al respecto: en primer lugar, al inicio de la *Ilíada* se menciona, en el tercer verso, que Aquiles, producto de su furia, «πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν ἡρώων» [arrojó al Hades las almas de muchos intrépidos héroes⁴⁰]. Como se aprecia, en dicho texto se concibe que el destino de las almas de los héroes muertos durante el combate se encuentra en el lugar gobernado por Hades. El otro fragmento que aporta datos importantes es en el que Anticlea, quien se encuentra en el más allá, explica a su hijo, Odiseo, lo que acontece con las *psykhaí*, luego de que sobreviene la muerte y se emprende el viaje hacia la mansión de Hades:

ὥς ἐφάμην, ἥ δ' αὐτίκ' ἀμείβετο πότνια μήτηρ ·
ὦ μοι, τέκνον ἐμόν, περὶ πάντων κάμμορε φωτῶν,
οὐ τί σε Περσεφόνεια Διὸς θυγάτηρ ἀπαφίσκει,
ἀλλ' αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνηισιν ·
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἵνες ἔχουσιν,
ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερόν μένος αἶθομένοιο
δαμνᾷ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπηι λεύκ' ὀστέα θυμός,

⁴⁰ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

ψυχὴ δ' ἥϊτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

[Dije, y acto seguido repuso mi madre augustísima:

— ¡Ay de mí, hijo mío, tú el más infeliz de los hombres!

No hay engaño de la hija de Zeus, de la diosa Perséfone.

Esta es la condición de todo hombre mortal cuando muere,

pues los nervios no tienen ya unidos la carne y los huesos:

la potente energía del fuego consúmelo todo

cuando toda la vida vacía la blanca osamenta

y el principio vital se nos vuela lo mismo que un sueño⁴¹].

(Hom. *Od.* XI 215-222)

Como se observa, la muerte ocurre cuando la *psykhé* se desata del cuerpo, para dar paso a un viaje en el que irá desvaneciéndose poco a poco, como se expresa en el verso 222: «ψυχὴ δ' ἥϊτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.». Dicho “principio vital” tendrá como destino final el Hades, residencia común para todos los que han fallecido, tal como se desprende del siguiente pasaje:

τοὺς δ' ἐπεὶ εὐχολῆισι λιτῆισί τε, ἔθνεα νεκρῶν,

ἐλλισάμην, τὰ δὲ μῆλα λαβὼν ἀπεδειροτόμησα

ἐς βόθρον, ῥέε δ' αἷμα κελαινεφές· αἱ δ' ἀγέροντο

ψυχαὶ ὑπὲξ Ἑρέβους νεκρῶν κατατεθνηώτων.

νύμφαι τ' ἡῖθεοί τε πολύτλητοί τε γέροντες

⁴¹ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

παρθενικαὶ τ' ἀταλαὶ νεοπενθέα θυμὸν ἔχουσαι,
πολλοὶ δ' οὐτάμενοι χαλκήρεσιν ἐγχείησιν,
ἄνδρες ἀρηίφατοι βεβροτῶμένα τεύχε' ἔχοντες ·
οἱ πολλοὶ περὶ βόθρον ἐφοίτων ἄλλοθεν ἄλλος
θεσπεσίηι ἰαχῇ · ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἤρει.

[Invocado ya el pueblo excelente de todos los muertos,
tomé entonces las reses y las degollé sobre el hoyo,
y la sangre corrió con oscuro vapor; del Érebo
ascendieron, reunidas, las sombras de muchos difuntos
[novias y jovencuelos y ancianos que mucho sufrieron
y muchachas con penas recientes en sus corazones
y varones heridos por lanzas de punta de bronce,
a los que Ares mató y cuyas armas aún sangre tenían;
una turba agitábase en torno del hoyo, gritando
como un dios gritaría, y entonces sentí verde miedo⁴²].

(Hom. *Od.* XI 34-43)

Es posible observar que todas las personas, independientemente de su sexo, edad, estatus, están destinadas al más allá. Es necesario apreciar cómo en los versos 36 y 37 se lleva a cabo una descripción detallada de la multitud de muertos que se encontraban en el submundo. Como se observa, se trata en su mayoría de jóvenes y algunos viejos. Asimismo, se da la aparición de algunos

⁴² Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

héroes que vieron el final de su existencia debido a que, como es usual, se batían en sangrientos combates donde perdían su vida prematuramente, como los que perdieron sus vidas en la batalla de Troya, hecho que se recuerda en la *Ilíada* cuando se menciona, en el verso 3 del canto I, que «πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν ἥρώων» [arrojó al Hades las almas de muchos intrépidos héroes⁴³]. Esa muchedumbre compuesta por todo tipo de personas parece peligrosa, son los pobladores de un espacio igualador, es decir, un lugar en que ninguno es más importante que otro.

La noción de un paradero definitivo para las almas de los muertos, un sitio ubicado más allá de cualquier espacio físico al que pudiese acceder mortal alguno, se presenta, por vez primera, en el inicio de la *Ilíada*, específicamente en el verso 3, cuando se narra cómo la ira del Pelida Aquiles, contra héroes que se enfrentaron a él, tuvo como resultado final el descenso de sus almas hacia la mansión de Hades. Se debe prestar atención al uso del verbo προΐαψεν, que es la forma del aoristo de προΐάπτω, el cual, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, es utilizado con bastante regularidad, ya que incorpora el sentido de violencia, tal como se infiere del uso que se le da, cada vez que se describe una batalla, por ejemplo, en el pasaje «καί μιν ἔγωγ' ἐφάρμην Ἀϊδωνῆϊ προΐάψειν/ ἔμψης δ' οὐκ ἐδάμνασα · » [yo creí que lo arrojaría a Aidoneo y, no obstante, no he podido matarlo⁴⁴] (Hom. *Il.* V 190-191), o bien, en el que se dice «οὐ γάρ τις μ' ὑπὲρ αἴσαν ἄνθρωπος Ἄϊδι προΐάψει » [porque nadie podrá contra el hado arrojarme en el Hades⁴⁵] (Hom. *Il.* VI 497), asimismo, es posible percatarse del uso de una

⁴³ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

⁴⁴ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

⁴⁵ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

fórmula parecida en el verso «πολλὰς ἰφθίμους κεφαλὰς Ἄϊδι προΐαψεν» [al Hades arrojar muchas almas valientes⁴⁶]. (Hom. *Il.* XI 55).

Tal como se aprecia, no solo el verbo προΐαψεν se encuentra en muchas de las escenas bélicas, sino que, cuando se utiliza, hace referencia a la matanza y al viaje que deben realizar las almas hacia el Hades.

Otro pasaje destacable, desde el punto de vista escatológico, corresponde al identificado como “segunda *nékyia*” (νέκυια) de Odiseo (Hom. *Od.* XXIV 15-98). Al igual que en la primera, en esta otra también se presenta cierta jerarquización en el Hades, similar a la de la superficie; en ese sentido, los héroes se reúnen y mantienen en el más allá la amistad que los unía en vida.

En este pasaje, es posible ver reunidos a Aquiles, Patroclo, Áyax y Antíloco. Posteriormente se acercará el *eídolon* de Agamenón y, tras él, vienen todos aquellos que lo acompañaron en su muerte, luego de que su vida le fuera arrebatada por parte de los adúlteros amantes (Hom. *Od.* XXIV 15-23).

Todos estos personajes ya habían sido presentados en la primera *nékyia*, en diálogo con Odiseo. Ahora bien, lo nuevo radica en el instante en que Aquiles lamenta el final trágico de Agamenón y este, por su parte, expone una descripción detallada de los funerales que se llevaron a cabo en su honor (Hom. *Od.* XXIV 35-94⁴⁷).

Menciona que las varias divinidades vistieron con finísimas prendas el cuerpo del Pelida y que las nueve Musas, con sus divinas voces cantaron en su

⁴⁶ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

⁴⁷ A juicio personal, esta conversación tendría sentido si hubiese sido la primera vez que se encuentran. No obstante, en la primera *nékyia* de Odiseo, aunque conversan por separado con él, el soberano de Ítaca los ubica en el mismo espacio, es decir, que bien pudieron saber la historia de cada uno, desde el canto XI.

honor un treno tan conmovedor que no hubo quien no irrumpiera en desconsolado llanto por el fallecimiento del héroe. Los lamentos y los lloros duraron diecisiete días con sus noches (hombres y dioses lamentaron la muerte de Aquiles por igual). Cuando se cumplió el décimo octavo día, se dispuso el cuerpo en la pira crematoria y ahí mismo fueron inmoladas las más robustas ovejas y las vacas de cuernos más largos.

Cuenta, además, cómo el cuerpo de Aquiles ardió cubierto de ropajes divinos, con las más fragantes esencias y miel. Asimismo, muchos de sus compañeros blandieron sus armas alrededor de la pira en señal de respeto, admiración y amistad.

Los restos del cuerpo fueron recogidos y depositados en un ánfora de oro donada por Dioniso, obra de Hefesto, llevada ahí por la mismísima madre de Aquiles, Tetis. En el mismo sitio de la pira se construyó un túmulo inmenso para que fuese visto por todos los hombres, los de ese momento y los que nacerían futuramente, de manera que el recuerdo del héroe Aquiles y sus hazañas perdurarán eternamente⁴⁸.

Aunque el dramatismo que posee esta segunda *nékyia* está a la altura de la primera y las descripciones ofrecen cuantiosa información sobre la manera en la que se llevaban a cabo las ceremonias funerarias, en lo relativo a las concepciones

⁴⁸ Herrera (2019, p. 24) menciona que es innegable que el culto a los héroes se encuentra indisolublemente unido al sitio en el cual se erige su monumento funerario. Además, Rohde (2009, p. 85) indica que la premisa de que se parte es, generalmente, la de que el sepulcro encierra los huesos del héroe. Los huesos, restos de su corporeidad, encadenan al héroe al lugar en que se halla enterrado, es decir, que el túmulo se consideraba como la residencia del muerto y, por ello, una de las escasas maneras de preservar su memoria y de mostrar su estatus. Asimismo, se pretendía mantener la relación entre el muerto y los vivos, principalmente quienes eran más cercanos a este.

escatológicas no presenta ninguna novedad destacable⁴⁹ o contradicción, porque ambas se fundamentan en las mismas creencias.

Por otra parte, en relación con la manera en la que el Hades es concebido como el destino final de quienes han muerto, Vermeule (1979, p. 34-35) menciona que pudo tener su origen en túmulos amurallados o hechos a escala de algún palacio, contruidos por mandato de algunas familias ricas⁵⁰ que habitan en palacios con características de fortaleza, entre los años 1500 al 1200 a.n.e; es decir, durante el periodo de la Edad del Bronce tardío. Menciona, además, que cuando en los textos homéricos se habla de las ‘puertas del Hades’, existe una relación directa entre la idea de un lugar donde residen definitivamente las almas de los muertos y los túmulos. Existe la posibilidad de que dicha autora tenga razón en sus suposiciones en torno al origen de tal concepción (del origen de la noción de Hades); no obstante, no es posible comprobarlas de manera concluyente.

Vermeule (1979) afirma también que la mansión de Hades es un lugar al que no todas las personas pueden acceder. De esta manera, el Hades concebido como una región en la que las almas terminan, es un lugar particularmente aristocrático y helénico, ya que, en lo poco que menciona Homero sobre este, el poeta no contempla ningún sitio donde vayan las almas de los muertos bárbaros.

⁴⁹ Quizá lo más destacable es la idea escatológica de considerar a Hermes como *ψυχοπομπός* (*psychopompós*) o que los muertos entran al Hades antes del entierro. Aún así, la terminología y las creencias sobre el discurso de los muertos siguen siendo notablemente consistentes a lo largo del poema.

⁵⁰ Ciertamente, para aquellos que gozaban de una buena posición social, el camino hacia la inmortalidad se iniciaba a partir de la construcción de obras que mejorarían su reputación. Con esto se garantizaba la edificación de monumentos perdurables; sin embargo, no solo se trataba de erigir grandes tumbas o suntuosas edificaciones, ya que algunas obras literarias (como es el caso de las epopeyas homéricas) cumplían con una función similar. Los textos literarios se convirtieron en vehículos de la inmortalidad. Los escritores conservan la memoria, pero también decidieron qué recordar y cómo debe ser recordado (Hope, 2007, p. 72).

Unido a lo anterior, Bremmer (1994) también considera que la inquietud por la existencia en el más allá debió de nacer en espacios aristocráticos, especialmente entre intelectuales que se preocupaban por saber qué ocurriría después de que la muerte sobreviene. Muchos de estos intelectuales eran, asimismo, poetas, quienes se encargaron de crear, expresar y transmitir sus propias concepciones religiosas, sobre temas como la muerte, el alma y el más allá, tal como señala Bremmer (1994) cuando dice que «poets could exert this influence because they were supported by the aristocrats who controlled life through their religious, political, social, and cultural hegemony. Poets also regularly 'invented' religious traditions, if necessary by borrowing from neighbouring peoples⁵¹» (p. 3)

Tal como se observa, los poetas tienen la responsabilidad del desarrollo de concepciones religiosas, pero quizá lo más importante sea que son ellos mismos los que se encargan de transmitir dichas ideas, las cuales poco a poco se implantan en el imaginario de los pueblos.

No obstante, autores como Sourvinou (1995) indican que la afirmación de que los poetas sean creadores y transmisores de concepciones o ideas religiosas debe ser analizada con mucha cautela, debido a que se debe partir del hecho de que quien escribe o declama tiene como punto de partida un código que comparte con sus oyentes o sus lectores, de manera que, si lo mencionado no tiene referente para estos últimos, la transmisión de nuevas ideas podría calar

⁵¹ Traducción propia: «Los poetas podían ejercer esta influencia porque contaban con el apoyo de los aristócratas que controlaban la vida a través de su hegemonía religiosa, política, social y cultural. Los poetas también “inventaban” tradiciones religiosas con regularidad, si era necesario, tomándolas prestadas de los pueblos vecinos.»

poco en quienes las reciben. El grado de conocimiento del código (no solo lingüístico, sino cultural) será determinante en la aceptación de las ideas propuestas.

Lo anterior no pretende refutar la tesis en la que el poeta (intelectual, aristócrata) es el encargado de introducir nuevas ideas en torno al paradero final de los seres humanos, propuesta tanto por Vermeule (1979) como Bremmer (1994), ya que esa función era típicamente realizada por los poetas, tal como afirma Detienne (1983), para quien los poetas, por su manejo de la palabra, poseen una extrema importancia en la transferencia de nociones sobre diversas temáticas, dentro de las cuales se encuentran, por supuesto, las nociones sobre la muerte, el alma y el más allá. Según dicho autor, los poetas son preservadores del conocimiento, pues su memoria es sagrada, ya que:

En estos medios de poetas inspirados, la memoria es una omnisciencia de carácter adivinatorio; defínese, como el saber mántico, por la fórmula: «lo que es, lo que será, lo que fue». Mediante su memoria, el poeta accede directamente, a través de una visión personal, a los acontecimientos que evoca; tiene el privilegio de ponerse en contacto con el otro mundo. Su memoria le permite «descifrar lo invisible». La memoria no es solamente, pues, el soporte material de la palabra cantada, la función psicológica en que se apoya la técnica formularia; es también, y sobre todo, la potencia religiosa que confiere al verbo poético el estatuto de palabra mágico-religiosa. En efecto, la palabra (...) pronunciada por

un poeta (...) es una palabra eficaz; instituye por virtud propia un mundo simbólico-religioso que es lo real mismo (Detienne, 1983, pp. 26-27).

Tal como puede notarse en la cita anterior, el autor asigna un calificativo de 'divina' a la poesía, es decir, una actividad suscitada gracias al influjo directo de la divinidad, característica indispensable para comprender dicho género en la época arcaica, en cuanto proporciona al poeta una posición preponderante ante el común de las personas. Asimismo, lo dota de la credibilidad necesaria para que en sus declamaciones incorpore novedades que, tal como lo manifestó Bremmer (1994), podrían haberlas tomado de pueblos cercanos y, posteriormente, haberlas mostrado como propias. Entonces, la manera en la que es concebido el mundo de los muertos no escaparía a la posibilidad de ser uno de estos préstamos.

En ese sentido, resulta muy importante la comparación que se lleve a cabo de elementos culturales provenientes de pueblos vecinos con algunos del pueblo griego, ya que estos permitirán comprender el posible nacimiento del espacio, cuya finalidad sería albergar las almas de los muertos. En ese sentido, podría hablarse de una posible influencia oriental en la concepción de ideas escatológicas especialmente en el periodo micénico.

Unido a lo anterior, entre los investigadores más sobresalientes, en torno a la introducción de elementos culturales orientales a la cultura griega, se encuentra Walter Burkert (1995), quien en su libro *The Orientalizing Revolution* expone una serie de evidencias con las que busca confirmar cómo textos, por

ejemplo, la *Ilíada* y la *Odisea*, incorporaron elementos culturales provenientes de Oriente y, mucho más allá de algunos oficios, como se tenía creído. Tal como lo señala:

... in the orientalizing period, the Greeks did not merely receive a few manual skills and fetishes along with new crafts and images from the Luwian-Aramaic-Phoenician sphere, but were influenced in their religion and literature by the eastern models to a significant degree. It will be argued that migrating "craftsmen of the sacred," itinerant seers and priests of purification, transmitted not only their divinatory and purificatory skills but also elements of mythological "wisdom" (p. 6).

[...en el período orientalizante, los griegos no solo recibieron algunas habilidades manuales y fetiches junto con nuevas artesanías e imágenes de la esfera luvita-aramea-fenicia, sino que fueron influenciados en su religión y literatura por los modelos orientales, en un grado significativo. Se argumentará que la migración de “artesanos de lo sagrado”, videntes itinerantes y sacerdotes de purificación, transmitió no solo su poder adivinator y sus habilidades purificadoras, sino también elementos de ‘sabiduría mitológica’⁵²].

⁵² Traducción propia.

De la cita anterior se desprende que, en efecto, los aportes orientales a la cultura griega, en general, fueron mucho mayores de lo que se había creído originalmente, pues, como se nota, no solo se trató de préstamos relacionados con oficios o prácticas laborales, sino que su influjo abarcó aspectos religiosos y, con esto, la manera de concebir algunos elementos escatológicos, como, por ejemplo, el espacio al que las almas llegaban finalmente. Tal como lo apunta el mismo autor:

...the extent to which the Homeric concept of Hades corresponds to the Mesopotamian is striking: a realm of mud and darkness that leaves no hope for mortals. It is described in a famous scene of Gilgamesh when the ghost of Enkidu meets his friend, a scene which may have links with Homer even on a literary level. Ritual appeasement of the dead is achieved in very similar ways by Mesopotamians and by Greeks, preferably through various kinds of libation: "water, beer, roasted corn, milk, honey, cream, oil" (Burkert, 1995, p. 65).

[... la medida en que el concepto homérico de Hades corresponde a Mesopotamia es sorprendente: un reino de barro y oscuridad que no deja esperanza para los mortales. Se describe en una famosa escena de Gilgamesh cuando el fantasma de Enkidu se encuentra con su amigo, una escena que puede tener vínculos con Homero incluso a nivel literario. Los mesopotámicos y los griegos logran el

apaciguamiento ritual de los muertos de manera muy similar, preferiblemente a través de varios tipos de libación: ‘agua, cerveza, maíz tostado, leche, miel, crema, aceite⁵³’].

Es posible encontrar los elementos propios de las libaciones que se mencionan en la cita anterior, en el pasaje de la *Odisea* en el cual Odiseo realiza un sacrificio al llegar al Hades:

ἐνθ' ἱερῆια μὲν Περιμήδης Εὐρύλοχός τε
ἔσχον· ἐγὼ δ' ἄορ ὃξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
βόθρον ὄρυξ' ὅσσον τε πυγούσιον ἔνθα καὶ ἔνθα,
ἄμφ' αὐτῷ δὲ χοῖν χεόμην πᾶσιν νεκύεσσι,
πρῶτα μελικρήτῳ, μετέπειτα δὲ ἡδέϊ οἴνῳ,
τὸ τρίτον αὖθ' ὕδατι· ἐπὶ δ' ἄλφιστα λευκὰ πάλυνον.
πολλὰ δὲ γουνούμην νεκῶν ἀμενηνὰ κάρηνα,
ἐλθὼν εἰς Ἰθάκην στείραν βοῦν, ἥ τις ἀρίστη,
ῥέξειεν ἐν μεγάροισι πυρὴν τ' ἐμπλησέμεν ἐσθλῶν,
Τειρεσίῃ δ' ἀπάνευθεν οἶν ἱερευσέμεν οἴῳ
παμμέλαν', ὃς μήλοισι μεταπρέπει ἡμετέροισι.

[Perimedes y Euríloco asieron entonces las víctimas,
saqué luego de junto a mi muslo la espada agudísima,
abrí entonces un hoyo que un codo por lado tenía

⁵³ Traducción propia.

y vertí en torno de él tres ofrendas por todos los muertos:
la primera con leche y con miel, la segunda con vino,
la tercera con agua y vertí blanco polvo de harina,
invoqué allí a los muertos así, a sus cabezas inanes,
prometiéndole matar, ya en Ítaca, una vaca infecunda,
la mejor, y quemarla en la pira con ricas ofrendas;
por Tiresias sacrificaría un carnero bien negro
y sin mancha, el que más destacara entre todos mis hatos⁵⁴].

(Hom. *Od.* XI 23-33)

Las afirmaciones de Burkert (1995) encuentran eco en el pasaje anterior, pues esta ratificaría la posibilidad de los préstamos orientales, pues, como se aprecia, Odiseo incorpora, en el ritual para convocar las almas de los muertos, una serie de ofrendas similares a las que dicho autor califica como tradicionales en las civilizaciones mesopotámicas.

Dichosamente, a diferencia de los registros del Lineal B, los textos babilónicos descubiertos y descifrados durante el siglo XIX, corresponden a textos literarios que posibilitan el hecho de conocer la cultura y la literatura de dicho pueblo.

Por otra parte, M. L. West (1997) menciona, en relación con las creencias griega y oriental sobre el mundo de los muertos, que en estas se representaba el viaje del alma como un descenso. Se decía descender a la tierra o al mundo subterráneo. Homero habla de un hombre o su *psykhé* bajando hacia el Hades o

⁵⁴ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

hacia la mansión del Hades, por ejemplo, cuando Patroclo, luego de aparecersele durante un sueño de Aquiles, desciende hacia la tierra. Ahora bien, en acadio se utilizaba con bastante frecuencia la palabra *(w)arādu* ('descender o bajar') para hacer referencia al descenso hacia la tierra.

Las aseveraciones de West esclarecen todavía más la relación existente entre las concepciones escatológicas de dichas culturas, en torno al mundo de los muertos como paradero final de la *psykhé*. No obstante, existe un problema en relación con la investigación de West, esto es que no ofrece, en su libro, las evidencias literarias que confirman su tesis, quizá porque se trata de textos de considerable extensión, o bien, porque su trabajo está orientado hacia especialistas; no obstante, los datos que aporta y las comparaciones que realiza dilucidan la relación existente entre estas ideas.

Unido a lo anterior, dicho autor examina el vocablo *εὐρυπύλες*, recurrente en las epopeyas homéricas para hacer referencia al mundo de los muertos, y establece la relación con la literatura mesopotámica, pues menciona que, en Homero, la casa del Hades es comúnmente nombrada *εὐρυπύλες*, o sea, "de anchas puertas", y esa misma palabra posee el epíteto *πυλάρτης*, es decir, puerta del cerrojo, con lo que alude directamente a las puertas que los muertos deben atravesar para ingresar al espacio gobernado por Hades y que, tras su paso, son cerradas con la intención de prohibir la salida de estos. Al respecto, West (1997, p. 155) aporta algunos ejemplos: el primero, es que Tlepólemo le dice a su enemigo Sarpedón, que piense que, tras ser derrotado por él, pasará por las «puertas del Hades»; el segundo, cuando el espectro de Patroclo le pide a Aquiles

que desarrollen con presteza un funeral en su honor, para que pueda ingresar por las puertas del Hades.

Así las cosas, mencionar «las puertas» o «los cerrojos», para referirse a la entrada del Hades sería el punto de encuentro con la literatura mesopotámica, en la cual, según dicho autor, tales expresiones serían muy comunes.

Ahora bien, a diferencia de Burkert (1995), quien respalda la idea de la influencia de concepciones escatológicas orientales en la cultura y la literatura griega, M. L. West (1997) lo que hace es comparar elementos a partir de los que extrae semejanzas, sin concluir finalmente el grado de participación de las civilizaciones orientales en la conformación de las concepciones escatológicas del pueblo griego.

El problema sobre el origen oriental del mundo de los muertos es complejo y suscita otros cuestionamientos, pues, por ejemplo, Vermeule (1979) afirma que «en el pueblo micénico parecían compartir, como casi todos los pueblos del Mediterráneo, la creencia de que el alma de los difuntos emprendía un recorrido hacia un mundo subterráneo» (p.56). Ahora bien, la creencia de que al morir se inicia un viaje hacia el más allá, era común entre los pueblos indoeuropeos, tal como lo notó M. L. West y por lo que prudentemente no concluyó que hubiese influencia directa de Oriente en las concepciones escatológicas griegas, tal como lo señala cuando afirma que:

Los muertos generalmente se representan como si fueran hacia algún lugar. Ese 'algún lugar' se encuentra comúnmente debajo de la tierra. Este es el corolario lógico del hecho de que, en el cuarto

milenio, última fase de datación de la invasión indoeuropea, y en todas las tierras que entran en seria cuestión como hábitat original, la eliminación de los muertos fue usualmente por inhumación. El difunto terrestre regresó a su Madre Tierra. Su tumba era una especie de casa - casa de barro- como se la denomina en un himno védico (*mrnmáya-grhá-*, 7. 89. 1). De hecho, a menudo se construyó en la forma de una casa o cámara que luego fue cubierta por un túmulo.

(M. L. West, 1997, p. 388)

La cita anterior resulta importante porque supone que la creencia en el mundo de los muertos para los griegos no habría sido influenciada únicamente por las culturas orientales, sino que, más bien, se trataría de una herencia indoeuropea. De tal manera que, dado que los micénicos poseían dicha concepción, se la heredan a la épica y esta se encarga de transmitirla, tal como sucede con la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero. Así las cosas, con todo y las posibles influencias, lo cierto es que el mundo de los muertos griego, como se verá seguidamente, es ciertamente un lugar complejo.

3.2.1. La ubicación del Hades y sus entradas

El Hades, como espacio al que se dirigen las almas, una vez que la muerte ha sobrevenido, no solo se verá como un lugar subterráneo. No obstante, esta es una de las nociones más recurrentes, por ejemplo, en la *Ilíada*, cuando la esposa

de Héctor, Andrómaca, lamenta la muerte de su esposo y la soledad que esto le depara: «νῦν δὲ σὺ μὲν Ἀΐδαιο δόμους ὑπὸ κεύθεσι γαίης/ ἔρχεαι, αὐτὰρ ἐμὲ στυγερώϊ ἐνὶ πένθει λείπεις/ χήρην ἐν μεγάροισι » [A la casa del Hades, al seno del suelo descienes/ y sumida en tristísimo duelo me dejas, y viuda/ en este palacio⁵⁵]. (Hom. *Il.* XII 482-484).

La misma concepción sobre la ubicación subterránea del Hades se vislumbra en el pasaje en el que la *psykhé* de Patroclo se encuentra con Aquiles. Ante la presencia del alma de su amado compañero, Aquiles trata de tomarla, pero lo que logra es que su amigo desaparezca y baje hacia la mansión de Hades:

ἀλλὰ μοι ἄσσον στήθι · μίνυνθά περ ἀμφιβαλόντε
ἀλλήλους ὀλοοῖο τεταρπώμεσθα γόοιο.
ὥς ἄρα φωνήσας ὠρέξατο χερσὶ φίλησιν
οὐδ' ἔλαβε · ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἦϋτε καπνὸς
ᾧχετο τετριγυῖα ·

[Pero acércate para que, estando abrazados,
podamos, aunque por un momento, saciarnos de llanto tristísimo.
Así dijo, y tendió ambas manos queriendo abrazarlo,
pero no lo logró porque el alma se fue como el humo
bajo tierra, lanzando un chillido⁵⁶].

(Hom. *Il.* XXIII 97-101)

⁵⁵ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

⁵⁶ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

Si se observa con detalle, en los dos textos, la ubicación espacial del Hades es aludida utilizando algunos sintagmas adverbiales (κατὰ χθονός y ὑπὸ κεύθεσι), que hacen referencia a una ubicación subterránea de este. Este hecho permite recordar las teorías de M. L. West (1997), que acercan esta noción a la práctica de la inhumación tradicional entre los pueblos indoeuropeos, quienes, según dicho autor, la verían como el retorno a la naturaleza, al vientre de la madre.

Por otra parte, en la *Odisea*, además de la consideración de que el Hades se encuentra bajo tierra, es posible encontrar la concepción de que este podría estar ubicado en algún sitio recóndito del mar⁵⁷. Al respecto, Gallou (2003, p. 122) menciona que para aquellos pueblos que dependían en gran medida de actividades relacionadas con el mar, era común que construyeran la creencia de que el mundo de los muertos estuviera en alguna parte profunda del vasto océano. No obstante, el mar y la muerte en sus aguas constituye uno de los tipos de muertes más oprobiosas que existía en la Grecia antigua.

Según González, G. (2010), una de las muertes más deshonrosas que un griego podía sufrir era la muerte en el mar o morir ahogado, ya que «el héroe, tal y como lo manifiestan Telémaco y Odiseo, tras su muerte, requiere honras

⁵⁷ Se debe tener en cuenta, como lo explica Griffin (1997) en su artículo *The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer*, que el pasaje en el que se narra dicho viaje por mar para llegar al Hades corresponde al momento en el que Odiseo narra todas las aventuras vividas antes de llegar al país de los feacios, en el banquete que le ha preparado el rey Alcínoo. Para Griffin, son los personajes, y no el autor, los que se atribuyen la presentación de elementos fantásticos entremezclados con las realidades que narran, con el objetivo de amplificar su propia figura heroica, es decir, en este caso, las peripecias sobrepasadas por Odiseo y narradas por él mismo tienen como finalidad engrandecer su figura frente a su audiencia.

fúnebres (κτέρεα) y una tumba (τύμβος) que recuerde a las generaciones venideras su existencia» (p.104).

Así pues, el morir en el mar imposibilita la inhumación o la cremación y por lo tanto niega la posibilidad de que el héroe sea recordado y de que su alma realice el viaje correspondiente al más allá. El no poseer una tumba para que se le recuerde reduce la muerte a la condición de olvido y, por lo tanto, a la desaparición del fallecido. Es decir, no se recordará nada de lo que pudo haber hecho mientras estuvo con vida, por más heroico que pudiese haber sido. Además, morir y no recibir sepultura provocaba que el alma no pudiese acceder al más allá.

Un ejemplo de estas muertes oprobiosas puede encontrarse en el pasaje en el que el alma de Elpénor y Odiseo conversan sobre la pena que sufre quien no recibe una digna sepultura y sobre las formas en las que se puede llegar hacia el Hades:

πρώτη δὲ ψυχὴ Ἑλπήνορος ἦλθεν ἐταίρου ·
οὐ γάρ πω ἐτέθαπτο ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης ·
σῶμα γὰρ ἐν Κίρκης μεγάρῳι κατελείπομεν ἡμεῖς
ἄκλαυτον καὶ ἄθαπτον, ἐπεὶ πόνος ἄλλος ἔπειγε.
τὸν μὲν ἐγὼ δάκρυσα ἰδὼν ἐλέησά τε θυμῷ,
καὶ μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδων ·
“Ἑλπήνορ, πῶς ἦλθες ὑπὸ ζόφον ἡερόεντα;
ἔφθης πεζὸς ἰὼν ἢ ἐγὼ σὺν νηὶ μελαίνῃ”·
ὣς ἐφάμην, ὁ δὲ μ’ οἰμώξας ἡμείβετο μύθῳ ·

ἴδιογενὲς Λαερτιάδῃ, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,
ἄσέ με δαίμονος αἴσα κακὴ καὶ ἀθέσφατος οἶνος.
Κίρκης δ' ἐν μεγάρῳ καταλέγμενος οὐκ ἐνόησα
ἄψορρον καταβῆναι ἰὼν ἐς κλίμακα μακρὴν,
ἀλλὰ καταντικρὺ τέγεος πέσον· ἐκ δέ μοι αὐχὴν
ἀστραγάλων ἐάγη, ψυχὴ δ' Ἀϊδόοδε κατῆλθε.

[La primera en venir fue la sombra de Elpénor, que estaba
todavía insepulto en la tierra de innúmeras rutas,
pues dejamos su cuerpo en la sala de Circe, y no habíamos
hecho exequias, llorado por él; otras cosas apremiaban.
y yo, al verlo, lloré y en mi pecho sentí viva lástima,
y, elevando la voz, pronuncié estas palabras aladas:
— ¿Por qué a estas tinieblas sombrías viniste, oh Elpénor?
Más temprano llegaste que yo con mi negro navío.
Dije así, y él, gimiendo, con estas palabras repuso:
— [Laertíada, raza de Zeus, agudísimo Ulises,]
me dañó el desamor de algún dios y el exceso de vino.
Me dormí en el tejado de casa de Circe; olvidándolo,
en lugar de bajar la escalera, me eché hacia delante
y caí desde el techo y rompíme en el suelo las vértebras
de mi cuello, y mi aliento bajó a la morada del Hades⁵⁸].

(Hom. *Od.* XI 51-65)

⁵⁸ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

Al respecto, Martínez-Pinna (1993) afirma que «en efecto, desde Homero se tenía por cierto que el alma de los que no reciben sepultura no encontraba descanso, sino que erraba como un fantasma causando males en la tierra que le retenía contra su voluntad» (p. 282). De ahí que el alma de Elpénor haya sido de las primeras en acercarse a Odiseo, para contarle su desgracia y pedirle una adecuada ceremonia funeraria.

Asimismo, en los versos anteriores, se vislumbran dos maneras por medio de las que se puede ingresar al mundo de los muertos. Tal como se aprecia, Elpénor le comenta a Odiseo una de las formas más tradicionales, esto es, la sobrevenida de la muerte y el subsecuente descenso al Hades, tal como se desprende del vocablo κατήλθε, mientras que, por otra parte, Odiseo alcanzará el Hades gracias a las rutas que la hechicera Circe le había señalado:

ὦ Κίρκη, τίς γὰρ ταύτην ὁδὸν ἡγεμονεύσει;
εἰς Ἄϊδος δ' οὐ πῶ τις ἀφίκετο νηὶ μελαίνῃ.
ὥς ἐφάμην, ἥ δ' αὐτίκ' ἀμείβετο δῖα θεάων·
διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,
μή τί τοι ἡγεμόνος γε ποθὴ παρὰ νηὶ μελέσθω,
ἱστὸν δὲ στήσας, ἀνὰ θ' ἱστία λευκὰ πετάσσας
ἦσθαι· τὴν δὲ κέ τοι πνοιὴ Βορέας φέρησιν.
ἀλλ' ὁπότε ἂν δὴ νηὶ δι' Ὠκεανοῖο περήσης,
ἔνθ' ἀκτὴ τε λάχεια καὶ ἄλσος Περσεφονείης,
μακροὶ τ' αἵγειροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι,

νῆα μὲν αὐτοῦ κέλσαι ἐπ' Ὠκεανῶι βαθυδίνῃι,
αὐτὸς δ' εἰς Αἶδεω ἰέναι δόμον εὐρώεντα.
ἔνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσιν
Κώκυτός θ', ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ,
πέτρῃ τε ξύνεσις τε δῶω ποταμῶν ἐριδοῦπων·

[— Circe, en este viaje, ¿quién ha de guiarnos? Al Hades
hasta hoy nadie ha ido jamás en un negro navío.

Dije, y acto seguido repuso la diosa divina:

— [Laertíada, raza de Zeus, agudísimo Ulises,]

no te apure pensar que no tienes quien guíe tu nave.

Pon el mástil, despliega las velas blanquísimas, siéntate

y verás cómo el soplo del Bóreas conduce el navío.

Y cuando haya cruzado tu nave el Océano todo

pronto un cabo y los bosques verás de la diosa Perséfone

con sus álamos grandes y esbeltos y estériles sauces;

allí aproa tu nave tocando los vórtices hondos

del Océano y vete a la oscura morada del Hades

hasta el sitio en que vierte sus aguas en el Aqueronte

el Cocito, un afluente de la Extis, y el Piriflejton⁵⁹].

(Hom. *Od.* X 501-514)

⁵⁹ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

Resulta interesante el detalle con el que es descrita la ruta marítima por la que se llegaba al Hades; esto se debe probablemente a que se trata de una novedad propuesta en el texto, en relación con la forma en que se puede llegar al mundo de los muertos. Además, si se analiza la consulta inicial de Odiseo «ὦ Κίρκη, τίς γὰρ ταύτην ὁδὸν ἡγεμονεύσει;/ εἰς Ἅιδος δ' οὐ πῶ τις ἀφίκετο νηὶ μελαίνῃ.», puede notarse el carácter retórico que esta posee en función de introducir la nueva forma. Unido a esto, lo que contesta Circe «—διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,/ μὴ τί τοι ἡγεμόνος γε ποθὴ παρὰ νηὶ μελέσθω» crea expectativa, es decir, el deseo de que sea revelada la nueva forma de ingresar al mundo de los muertos, una a la que los vivos también tenían acceso.

Ahora bien, si fuese posible que un ser humano descendiera al Hades mientras se encontraba con vida, lo explicado por Circe mostraría la manera en la que sería factible hacer el recorrido hacia el más allá sin la necesidad de recibir las ayudas de divinidades.

No obstante, hay quienes como Sourvinou-Inwood (1995) o Gazis (2018) piensan que el recorrido por mar podría catalogarse más como una creación poética, que incorpora información sobrenatural, que una verdadera reflexión o creencia en torno a una nueva forma de ingresar al más allá.

Resulta interesante, por otra parte, que Anticlea se sorprende cuando ve que su hijo, vivo como estaba, se encontrara en el mundo de los muertos. Esto ratificaría la novedad que implicaba aquel acontecimiento, en relación con las creencias tradicionales, que ubicaban únicamente las almas de los muertos en aquel sitio. La madre de Odiseo reconoce que un humano vivo y a pie no tendría

posibilidades de llegar al más allá, a no ser que poseyese una embarcación lo suficientemente resistente como para enfrentar los peligrosos ríos del inframundo y el viaje a las lejanías del océano⁶⁰. Unido a lo anterior, la recurrente presencia de la embarcación como medio por el cual se podía ingresar al más allá es la señal que permite pensar en la instrucción de un aspecto novedoso en el texto de la *Odisea*:

ἔκνον ἐμόν, πῶς ἦλθες ὑπὸ ζόφον ἡρόεντα
ζῶδς ἐών; χαλεπὸν δὲ τάδε ζωῶσιν ὀρᾶσθαι.
μέσσωι γὰρ μεγάλοι ποταμοὶ καὶ δεινὰ ῥέεθρα,
Ὠκεανὸς μὲν πρῶτα, τὸν οὐ πῶς ἔστι περῆσαι
πεζὸν ἐόντ', ἢν μή τις ἔχῃ εὐεργέα νῆα.
ἦ νῦν δὴ Τροίηθεν ἀλώμενος ἐνθάδ' ἰκάνεις
νῆι τε καὶ ἐτάροισι πολὺν χρόνον; οὐδέ πω ἦλθες
εἰς Ἰθάκην, οὐδ' εἶδες ἐνὶ μεγάροισι γυναῖκα;

[— ¡Hijo mío! ¿Por qué, vivo, a estas tinieblas sombrías
has venido? Un viviente no es fácil que vea estos sitios;
[grandes ríos y muy impetuosas corrientes sepáranlos,
sobre todo el Océano, el cual cruzar pueden muy pocos
yendo a pie, sino en un acabado y perfecto navío.]

⁶⁰ Según Suárez de la Torre (2020) hay que considerar «the Ocean, in Homer and other sources, apart from being the immense flow of water that surrounds the earth, represents a physical frontier between the world of the living and the world of the dead (p.70)» Traducción propia: «el Océano, en Homero y otras fuentes, además de ser el inmenso caudal de agua que rodea la tierra, representa una frontera física entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos».

¿Quizá vienes de Troya, después de vagar mucho tiempo
con la nave y tus hombres? ¿Acaso no fuiste aún a Ítaca
y no viste en tu hogar todavía a tu esposa amadísima?⁶¹]

(Hom. *Od.* XI 155-162)

Como puede observarse, es difícil concebir que un hombre vivo tenga la posibilidad de acceder al mundo de los muertos con facilidad; de manera que resultaría necesario algún tipo de ayuda extraordinaria. Esto queda claro, ya que según lo dicho por Circe, nadie dirigiría el rumbo de la embarcación de Odiseo, es decir, que la ausencia de alguien que comandara la nave no debía ser motivo para preocuparse, tal como se indica en el verso que dice «μή τι τοι ἡγεμόνος γε ποθὴ παρὰ νηὶ μελέσθω» [no te apure pensar que no tienes quien guíe tu nave]. De esto se puede concluir que el viaje emprendido por el héroe no podría ser llevado a cabo por sus propios medios, es decir, que la injerencia de la divinidad es fundamental para que dé inicio el recorrido hacia el mundo de los muertos, hecho que se constata desde los primeros versos del canto XI, que presentan el punto de partida del recorrido de Odiseo.

Tal como lo propuso Circe, la embarcación del héroe no necesitó capitán alguno, bastó con izar las velas y este fue conducido por el poderoso soplo del viento del norte, Bóreas (τὴν δὲ κέ τοι πνοὴ Βορέας φέρησιν), invitado a esto por la hechicera, soplo que lo llevaría a las regiones más apartadas del océano, donde se encontraba la entrada a la mansión de Hades, el mundo de los muertos:

⁶¹ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

ἡμῖν δ' αὖ κατόπισθε νεὸς κυανοπρώριοιο
ἔκμενον οὖρον ἱεὶ πλησίστιον, ἐσθλὸν ἐταῖρον,
Κίρκη εὐπλόκαμος, δεινὴ θεὸς αὐδήεσσα.
ἡμεῖς δ' ὅπλα ἕκαστα πονησάμενοι κατὰ νῆα
ἤμεθα· τὴν δ' ἄνεμός τε κυβερνήτης τ' ἴθυνε.
τῆς δὲ πανημερίης τέταθ' ἰστία ποντοπορούσης·
δύσετό τ' ἥελιος σκιάωντό τε πᾶσαι ἀγυιαί.
ἢ δ' ἐς πείραθ' ἔκανε βαθυρρόου Ὠκεανοῖο.

[No tardó, tras la nave de proa azulada, en enviarnos
un leal compañero en la brisa que henchía las velas,
Circe, diosa dotada de voz y de crespos cabellos.
Puesto ya el aparejo en su sitio en la nave, nosotros
nos sentamos, y el viento y piloto llevaron la nave.
Todo el día la nave viajera singló a toda vela,
y se puso ya el sol y la sombra veló los caminos
al llegar al confín del Océano de aguas profundas⁶²].

(Hom. *Od.* XI 6-13)

Lo que se puede deducir de los pasajes anteriores es que existe la posibilidad de que un hombre vivo pudiese llegar al mundo de los muertos, siempre que pudiese alcanzar los confines del Océano, lo cual se constituiría como una ruta alternativa de acceso. No obstante, si bien existe dicha posibilidad,

⁶² Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

está llena de peligros y el héroe no posee la capacidad ni las fuerzas para realizar este recorrido por su cuenta, por lo que recibir ayuda sobrenatural representa la única manera posible para lograrlo. De este modo, se puede deducir que en los poemas homéricos existen dos rutas por las que se puede ingresar al más allá; una, la que lleva a cabo la $\psi\upsilon\chi\eta$ del muerto que inicia un descenso hacia el inframundo; la otra, la que pueden seguir algunos vivos escogidos, que podrán llegar al Hades a través del océano, aunque esta no parece una concepción legítima, sino una novedad introducida por el aedo.

En fin, luego de haberse concretado los principios en los que se basa la escatología en el mundo homérico, es decir, que el ser humano es efímero y que, por consiguiente, tarde o temprano le sobrevendrá la muerte y, asimismo, que luego de que este proceso ocurre, el alma realiza un viaje descendente hacia el inframundo, lugar donde será encerrada finalmente después de que se hayan llevado a cabo los rituales funerarios de manera idónea, en el siguiente apartado serán estudiados dichos rituales, así como las prácticas más comunes por medio de las cuales era posible deshacerse de los cadáveres y la importancia que poseían algunos rituales en cuanto a la preservación del recuerdo del fallecido.

3.3. Ritos funerarios y culto a los muertos en los poemas homéricos

Para llevar a cabo una comprensión amplia de los procesos funerarios descritos en los poemas homéricos, se recurrirá inicialmente a dos pasajes en los que son representados, con bastante detalle, los procedimientos llevados a cabo

en el momento de honrar al muerto. Estos pasajes son los que corresponden a los ritos funerarios tributados a Patroclo (Hom. *Il.* XXIII 127-258) y el correspondiente a Elpénor, quien solicita a Odiseo que lleve a cabo ritos fúnebres en su honor (Hom. *Od.* XI 71-78). También se tendrán en cuenta los versos 200-223 de este mismo canto, los cuales hacen referencia a la conversación que Odiseo tiene con Anticlea; el pasaje 405 a 432 del canto VII de la *Ilíada*, en el que troyanos y griegos acuerdan una tregua para llevar a cabo las honras fúnebres (en este caso cremaciones) de los muertos durante el combate y los versos del 35 a 97 del canto XXIV de la *Ilíada*, que corresponde a la descripción que realiza Agamenón de las honras fúnebres en honor de Aquiles.

De igual manera, en este apartado también serán abordados otros pasajes en los que se describen rituales y procedimientos funerarios, que estarían enfocados en conseguir que las almas pudieran ingresar al más allá. Tal es el caso de los correspondientes al canto III de la *Odisea*, versos 276-285, en los que Néstor le cuenta a Telémaco cómo Menelao detiene su viaje, a pesar de la prisa, para poder ofrecer los rituales funerarios debidos a Frontis y los versos del 8 al 15, del canto XII, en los que se describe cómo la promesa, hecha por Odiseo a Elpénor, es cumplida a cabalidad. Asimismo, los versos 665- 675, del canto XVI de la *Ilíada*, en los que Zeus dispone que se prepare el cuerpo de Sarpedón para que reciba las honras fúnebres correspondientes en la región de Licia y, finalmente, los versos 333-338, del canto XVIII, que se refieren a la promesa asumida por Aquiles en cuanto al sepultamiento de Patroclo.

Dichos pasajes no solo contienen una gran cantidad de elementos que facilitan la manera en la que se comprende la forma en la que son llevados a cabo

los funerales en las epopeyas homéricas (desde el siglo XIX, como se ha dicho anteriormente con los trabajos de Rohde y otros), sino que, además, dichos pasajes han sido analizados con el objetivo de encontrar rasgos micénicos en las ceremonias funerarias presentes en los poemas homéricos.

No obstante, antes de abordar los pasajes citados anteriormente, es imperioso mostrar la posición que algunos investigadores tienen en torno a las principales prácticas funerarias destinadas. Tal es el caso de Rohde, Walter Otto, Mylonas, Nilsson, por tratarse de los primeros en interesarse en dichos temas y porque sus contribuciones sentaron las bases desde las que se parte para el abordaje analítico de los rituales funerarios en la Grecia antigua y, en especial, en los poemas homéricos. Unido a lo anterior, se tendrán en cuenta las opiniones de autores mucho más recientes como, por ejemplo, Walter Burkert y Snodgrass, quienes se han interesado en los aspectos más relevantes de la religión griega antigua y que, dentro de esto, han investigado sobre la forma en la que los griegos llevaban a cabo las honras fúnebres dedicadas a sus muertos.

Durante mucho tiempo, las descripciones de rituales funerarios presentadas en las epopeyas homéricas fueron analizadas a partir de evidencias arqueológicas, de manera que, en principio, se tomaba lo descrito en los textos y se comparaba con objetos hallados en sitios cercanos a túmulos funerarios. En gran medida, esto se debió a las investigaciones del influyente arqueólogo H. Schliemann (1880), entre otros autores, que abordaron tanto la *Ilíada* como la *Odisea* buscando elementos relacionados con el pueblo micénico, con los que pudieran justificar sus hallazgos en los lugares de excavación. Sin embargo, esta metodología para el análisis resultó ciertamente problemática e imprecisa

cuando se trató de abordar los rituales funerarios, debido a que las formas en las que los micénicos llevaban a cabo este tipo de actividades distaban de las que se narraban en las epopeyas homéricas, principalmente en lo relacionado con la manera de deshacerse de los cuerpos de sus muertos, pues, para H. Schliemann (1880), lo habitual para los micénicos era llevar a cabo inhumaciones. Por el contrario, Rohde (2009, p. 23) observa que, en los poemas homéricos, la forma habitual utilizada para deshacerse del cuerpo del difunto es la cremación:

Para explicar la costumbre de la cremación de los cadáveres entre los griegos como un resultado de la vida nómada de sus antepasados, sería necesario remontarse a tiempos demasiado remotos; nos basta con saber que esta costumbre, que en otro tiempo no fue exclusiva, ni mucho menos entre los griegos, es la única que se practica entre ellos al consolidarse la vida sedentaria. Los griegos asiáticos, principalmente los jonios, cuya fe popular y cuyas costumbres se reflejan bastante fielmente, aunque de un modo sintético y general, como puede suponerse, en los poemas de Homero, dejaban atrás una vida sedentaria para crearse, en una nueva patria, otra no menos sedentaria que aquella. Y, sin embargo, la costumbre de quemar los cadáveres imperaba, entre ellos, al parecer, de un modo tan exclusivo que no se les ocurría siquiera pensar en otro sistema de enterramiento (Rohde, 2009, pp. 23-24).

En este sentido, debe considerarse que la cremación, específicamente el fuego, es el medio por el cual es posible desligar definitivamente el alma del cuerpo del difunto, obligándola, con esto, a emprender su viaje hacia el más allá, hacia la mansión de Hades. Unido a esta consideración, no se puede olvidar, tal como lo presenta el mismo Rohde (2009), que se pensaba que el alma, una vez sobrevenida la muerte permanecía en el mundo de los vivos y que, en algunas ocasiones, tendría alguna injerencia en la vida cotidiana de sus allegados. En este sentido, cabe recalcar la afirmación de dicho autor, en la que menciona que esa práctica sería «una creencia que tendría, de seguro, más de temor que de adoración» (p. 25).

Como se observa, dicho autor continúa justificando sus afirmaciones en relación con lo que motiva a los griegos a preferir la cremación sobre la inhumación, al mencionar que dicha actividad era realizada con el deseo de calmar el alma del muerto, ya que, sin honras fúnebres dignas, esta podría vagar indefinidamente y no podría realizar el ingreso final al mundo de los muertos y la emprendería contra quienes le negaron esa posibilidad. No obstante, también traía consigo la tranquilidad para los que permanecían con vida ya que, una vez realizada la cremación, se pensaba que el alma finalmente habría abandonado el mundo de la superficie y habría emprendido su descenso definitivo hacia el mundo de los muertos. La idea anterior se amplía cuando Rohde (2009) afirma que:

Existía, evidentemente, el temor de que aquellas almas a quienes con tanto celo se empujaba hacia el más allá, se aferrasen al mundo

de los vivos, deseosas de seguir morando en él. Por donde la costumbre de la cremación de los cadáveres (cualquiera que fuese el origen que tuviera entre los griegos) viene a corroborar implícitamente la opinión de que los griegos de una época remota debieron de profesar una cierta fe en la fuerza y la influencia de las almas sobre los vivos — una creencia que tendría, de seguro, más de temor que de adoración —, y todavía en los poemas homéricos se perciben, aunque pocos, algunos vestigios o testimonios de esto (p. 25).

Walter Otto (2012) comparte algunos criterios con Rohde (2009). Tal es el caso de la creencia, anterior a Homero, de que el alma de los muertos vagaba luego de sobrevenida la muerte y de que esta poseía alguna injerencia en las diversas actividades de los vivos, familiares o personas cercanas al difunto. Para dicho autor, en las epopeyas homéricas son recurrentes los pasajes en los que se hace mención del alma y su paso hacia el más allá, el mundo de los muertos o la mansión de Hades; la concepción que se impone, según él, es que «cuando el ojo del moribundo se cierra y el alma lo deja, ella baja de la hermosa tierra hacia aquella firme mansión, donde no espera una continuación de la vida, sino una existencia espectral, ilusoria o desvanecida. Lo único que los vivientes pueden llevar al alma del difunto es el honor del recuerdo» (Otto, 2012, p. 146).

Ahora bien, en algunas actividades de índole funeraria se tendría en cuenta esa vieja creencia, conforme a la cual el alma de los muertos no se separaría por completo de la superficie, en la que habitan las personas vivas;

antes bien, se pensaría que el muerto tendría, como se mencionó antes, participación en el mundo de los vivos, ya sea ayudando o bien castigando a quienes él considerara. En ese sentido, lo mejor era realizar honras fúnebres solemnes, muy ricas en ofrendas, que permitieran ganarse el aprecio del muerto y, por lo tanto, los beneficios que este pudiese aportar a los vivos que lo honraron como se debía.

Sin embargo, tal temor por el muerto no justifica, según W. Otto (2012), el hecho de que se lleven a cabo cremaciones de cuerpos en la antigua Grecia, pues afirma que:

La religión prehistórica de los griegos se nos describe generalmente como la de una comunidad primitiva cualquiera, como si las ingeniosas ideas que todos admiramos hubieran surgido, inmediatamente, de un montón de pesadez y de magia. En este sentido se dice que el temor fue el motivo decisivo para la expulsión del muerto de la esfera de los vivientes y que la cremación de su cuerpo simbolizó el medio para liberar a la familia lo más rápido posible de él. De esta suerte la cremación hubiera sido originalmente un acto de defensa y la creencia mortuoria [...] una forma de autosalvación del alma atemorizada. La comprobación la hallamos en el mismo Homero, quien afirma expresamente que el espíritu del muerto es acogido en el reino de las sombras solo después de la cremación, acto por el cual queda desligado finalmente de este mundo (Otto, 2012, p. 147).

Walter Otto (2012) rechaza completamente la noción de que llevar a cabo cremaciones de los muertos tuviese su origen en el temor de que estos tomaran algún tipo de represalia en contra de los vivos y fundamenta sus afirmaciones a partir de lo observado en otras civilizaciones que practicaban cremaciones revestidas de gran solemnidad y concebidas para homenajear al difunto, no por temor a él. De manera tal que, para este autor, «la ocurrencia de pretender explicar la cremación como un acto de temor y defensa acusa en sí una sorprendente ligereza» (Otto, 2012, p. 80). Tal afirmación contradice y critica abiertamente lo considerado por Rohde, aunque no es el único estudioso que rechaza lo expuesto por este. Por ejemplo, M. P. Nilsson (1968), en su *Historia de la religión griega*, menciona que considerar la realización de tales prácticas solo como producto del temor a lo que el muerto pudiese llevar a cabo (en relación con los vivos) sería algo reduccionista e, incluso, burdo:

El rasgo más primitivo y sustancial está constituido por la burda creencia de que la vida se continúa en la sepultura, de donde algunas veces los muertos se levantan, con la forma corporal entera, para ayudar a los amigos y dañar a los enemigos, tal como lo hacen los héroes de la ciudad (Nilsson, 1968, p. 127).

Asimismo, la propuesta de M. P. Nilsson (1968, p. 177) considera que la cremación no tuvo su origen, en manera alguna, en el deseo de liberarse de las molestas exigencias de los muertos, sino que se trata de una antigua costumbre

funeraria con la que puede coexistir, y realmente coexisten en épocas posteriores, la idea de que la vida y la actividad del muerto continúan dentro de la tumba. En la expresión «apaciguar con el fuego» (πυρὸς μελίσσόμεν) está implícita exactamente la antigua idea de la sepultura como derecho indiscutible del muerto, el mismo sentimiento que impide al guerrero homérico negarlo incluso al enemigo.

Unido a lo anterior, lo mencionado por dicho autor fue de gran importancia debido a que se basó en una serie de hallazgos arqueológicos en los que era posible distinguir vestigios de cremaciones, llevadas a cabo para honrar a alguna persona importante.

Por otra parte, Burkert (2007) plantea que la cremación es una práctica novedosa, en relación con la manera de deshacerse de los cadáveres de los difuntos, si se la compara con lo que el pueblo micénico llevaba a cabo:

La incineración de los cadáveres representa el cambio más espectacular con respecto a la época micénica. En la Grecia de la Edad del Bronce, esta costumbre es prácticamente desconocida, aunque ya era utilizada por los reyes hititas y en Troya V/VII. [...] En la épica homérica es la única forma de sepultura reconocida. Pero en realidad en ningún lugar se estableció de manera exclusiva. El cementerio estudiado con mayor rigor es el más importante de Atenas, el Cerámico, situado delante de la puerta del Dípilo. Aquí, la cremación predomina claramente en el período protogeométrico y en el siglo IX es la única práctica; pero, a partir del siglo VII, las

inhumaciones vuelven a aumentar y pasan a constituir el 30% de las sepulturas (Burkert, 2007, p. 258).

En relación con lo mencionado por Rohde (2009), en cuanto a que la cremación se llevaba a cabo con el único fin de evitar la venganza de los muertos, Burkert (2007) menciona que dicha apreciación se acoge con cierto escepticismo por parte de quienes han dedicado sus esfuerzos por comprender la importancia de las tradiciones funerarias de los pueblos antiguos. Asimismo, dicho autor presenta otros argumentos que contradicen lo expuesto por Rohde como, por ejemplo, cuando menciona que la realización de cremaciones y de inhumaciones se haga en el mismo espacio geográfico, tal como ocurría en la isla de Creta, donde la práctica de ambas era usual. Primero se llevaba a cabo la cremación y, posterior a esta, se recogían los restos, por lo general, óseos, los cuales eran depositados en urnas, mismas que eran colocadas en túmulos funerarios⁶³.

En ese sentido, para Burkert (2007) la realización de la cremación no puede implicar, en sí misma, solo la destrucción absoluta del cuerpo. Ante tal situación, explica que el predominio de una práctica sobre la otra, en este sentido, de la inhumación sobre la cremación, se debía, quizá, a aspectos de orden económico, ya que la inhumación era una práctica mucho más barata que la cremación, porque para esta última se necesitaban grandes cantidades de leña, hecho que la volvía una actividad dispendiosa.

⁶³ Esto es precisamente lo que se describe en la parte final del funeral de Aquiles, descrito por Agamenón en los versos 90- 97 del canto XXIV.

En comunión con lo anterior, existen algunos túmulos en los que se puede constatar la realización de cremaciones, aunque estos son mucho menores en número que los correspondientes a las inhumaciones. Esto se debe a que las cremaciones, afirma Snodgrass (2001), se llevaban a cabo en espacios abiertos y, luego de esta, se limpiaba el sitio, se recolectaban las cenizas del cadáver en una urna y esta era depositada en un túmulo o sarcófago. Asimismo, dicho autor menciona que:

... cremations are also found, perhaps inappropriately, inside cists and sarcophagi, besides occurring, in some area of the Greek lands, in each of the seven forms of collective burial [...] An important adjunct of cremation-burials, where it can be traced, is the funerary pyre, often located at a short distance from the grave, and no doubt used repeatedly; but in some cases, the current incineration took place in the grave itself (Snodgrass, 2001, p. 142-143)⁶⁴.

[Las incineraciones también se encuentran, tal vez de manera inapropiada, dentro de cistas y sarcófagos, además de ocurrir, en algún área de las tierras griegas, en cada una de las siete formas de entierro colectivo (...). Un adjunto importante de cremación-entierros, donde se puede rastrear, es la pira funeraria, a menudo ubicada a una corta distancia de la tumba, y sin duda usada repetidamente; pero en algunos casos, la incineración actual tuvo lugar en la misma tumba].

⁶⁴Traducción propia.

Así, tanto la cremación como la inhumación eran prácticas funerarias habituales y no existía una preferencia absoluta de una sobre la otra, pues esto dependía más de la región o del período en que se llevaban a cabo, por lo que, al estudiarlas, es necesario tener en cuenta las características y creencias de los distintos pueblos, ya que incluso es posible encontrar sitios en los que ambas prácticas se llevaron al mismo tiempo y en el mismo espacio; por ejemplo, el ya mencionado cementerio del Cerámico (Κεραμεικός), en Atenas.

Unido a lo anterior, Snodgrass (2001) menciona que en Atenas, durante la Edad de Bronce⁶⁵, por influencia de la cultura micénica, se continuó inhumando a los muertos. No obstante, también han sido halladas cuantiosas evidencias de que la práctica crematoria fue utilizada durante un periodo considerable, especialmente durante la Época geométrica tardía. Sin embargo, menciona dicho autor, es posible notar cómo la balanza se inclina hacia la práctica de la inhumación durante la Época geométrica media.

Finalmente, como se ha notado, las investigaciones sobre las prácticas por medio de las que era posible deshacerse del cuerpo del difunto, no conducen a conclusiones indiscutibles, de manera que en este apartado, tal como se aprecia, lo que se buscó fue establecer el diálogo entre cada una de las principales teorías con la finalidad de comprender la importancia que la cremación y la inhumación tuvieron en la Antigüedad (y en las epopeyas homéricas).

⁶⁵ A partir de esta afirmación de Snodgrass, es posible cuestionar lo propuesto por Burkert en relación con que la cremación era una práctica funeraria de la que no se tenía conocimiento durante la Edad de Bronce.

3.3.1. Rituales de sepultamiento en los poemas homéricos

Conviene, antes de llevar a cabo el análisis de los pasajes seleccionados de la *Ilíada* y de la *Odisea* en los que se presenta la forma en que son llevados a cabo los rituales funerarios, partir de una definición concreta de algunos aspectos de la religión griega, entre los que se encuentra el concepto de *ritual*, el cual, para Burkert (2007) sería concebido como una «serie de actividades programadas tendientes a demostrar devoción y que, de no realizarse de manera óptima por quienes tienen dicho deber, podrían desencadenar un profundo temor» (p. 15), o bien, la sanción ante las omisiones.

Garland (2001) y Morris (1997) afirman que en la Antigüedad los griegos mostraban una notable diligencia en relación con los cuidados que debían dar al cadáver, que se revelaba por medio de los rituales de lamentación, en el enterramiento y en la edificación de tumbas. Unido a lo anterior, el estudio de los funerales y el proceso de realización de estos se integra dentro del análisis de una actividad simbólica, por medio de la que se revelaba la estructura social, religiosa, filosófica, artística, política y económica de la vida cotidiana.

Los ritos funerarios, de esta manera, se disociaban del espacio religioso y pasaban a formar parte de todos los estadios de la sociedad. La primera ceremonia, llevada a cabo luego de la muerte de la persona, se llama *próthesis* y consistía en un conjunto de rituales preparatorios⁶⁶. Lo primero que se hacía era

⁶⁶ La *próthesis* se convertirá en una parte fundamental del ritual funerario griego posterior a Homero. Tal afirmación es atestiguada por Tucídides, quien en el Libro II, apartado 34, de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* describe la manera en la que atenienses, apegados a la tradición, llevaban a cabo las honras fúnebres a sus muertos:

[2.34.1] Ἐν δὲ τῷ αὐτῷ χειμῶνι Ἀθηναῖοι τῷ πατρίῳ νόμῳ χρώμενοι δημοσίαι ταφὰς ἐποιήσαντο τῶν ἐν τῷδε τῷ πολέμῳ πρώτων ἀποθανόντων τρόπῳ τοιῷδε. [2.34.2] τὰ μὲν ὅστ᾽

lavar el cuerpo del fallecido, así como vestirlo y adornarlo, para exponerlo durante todo un día.

Martínez-Pinna (1993) se refiere a la importancia de dicha fase del ritual funerario de la siguiente manera:

... tiene por objeto dar lugar al lamento fúnebre, es decir, a expresiones de dolor realizadas por las mujeres pertenecientes no solo a la casa, sino que según la dignidad del muerto y los recursos de la familia, se podía contratar a otras mujeres (p.282).

προτίθενται τῶν ἀπογενομένων πρότρίτα σκηνὴν ποιήσαντες, καὶ ἐπιφέρει τῷ αὐτοῦ ἕκαστος ἦν τι βούληται. [2.34.3] ἐπειδὴν δὲ ἡ ἐκφορὰ ἦι, λάρνακας κυπαρισσίνας ἄγουσιν ἅμαξαι, φυλῆς ἑκάστης μίαν· ἔνεοσι δὲ τὰ ὅσῃ ἦς ἕκαστος ἦν φυλῆς. μία δὲ κλίνη κενὴ φέρεται ἐστρωμένη τῶν ἀφανῶν, ὃ ἂν μὴ εὐρεθῶσιν ἐς ἀναίρεσιν. [2.34.4] ξυνεκφέρει δὲ ὁ βουλόμενος καὶ ἀστῶν καὶ ξένων, καὶ γυναῖκες πάρεις αἱ προσήκουσαι ἐπὶ τὸν τάφον ὀλοφυρόμεναι. [2.34.5] τιθέασιν οὖν ἐς τὸ δημόσιον σῆμα, ὃ ἐστὶν ἐπὶ τοῦ καλλίστου προαστείου τῆς πόλεως, καὶ αἰεὶ ἐν αὐτῷ θάπτουσι τοὺς ἐκ τῶν πολέμων, πλήν γε τοὺς ἐν Μαραθῶνι· ἐκείνων δὲ διαπρεπῆ τὴν ἀρετὴν κρίναντες αὐτοῦ καὶ τὸν τάφον ἐποίησαν. [2.34.6] ἐπειδὴν δὲ κρύψωσι γῇ, ἀνὴρ ἡρῆμένος ὑπὸ τῆς πόλεως, ὃς ἂν γνώμη τε δοκῇ μὴ ἀξύνετος εἶναι καὶ ἀξιώσει προήκη, λέγει ἐπ' αὐτοῖς ἔπαινον τὸν πρέποντα· μετὰ δὲ τοῦτο ἀπέρχονται. [2.34.7] ὃδε μὲν θάπτουσιν· καὶ διὰ παντὸς τοῦ πολέμου, ὁπότε ξυμβαίῃ αὐτοῖς, ἐχρῶντο τῷ νόμῳ.

34. — El mismo invierno, los atenienses, de acuerdo con la costumbre tradicional, hicieron los funerales públicos por los que primero cayeron en esta guerra con el siguiente ritual: después de levantar una tienda, colocan en ella tres días antes del funeral los huesos de los fallecidos y cada uno si quiere puede aportar ofrendas a su deudo. Cuando tiene lugar el cortejo fúnebre transportan los ataúdes de madera de ciprés unos carros, uno por cada tribu; dentro reposan los huesos de los individuos de cada tribu. También se transporta un lecho vacío con su cobertura, correspondiente a los desaparecidos que no se hayan encontrado para recogerlos. Acompaña al cortejo quien quiera, ciudadano o extranjero; también asisten las mujeres de la familia al funeral pronunciando las lamentaciones. Entonces se les deposita en una tumba pública que está junto a la más bella entrada de la ciudad y en la que siempre entierran a los caídos en la guerra, salvo a los de Maratón, pues por considerar excepcional el valor de aquéllos, allí mismo les dieron sepultura. Una vez que los cubren de tierra, un hombre elegido por la ciudad que no parezca carecer de inteligencia y de destaque por su reputación, pronuncia un elogio apropiado en honor de los muertos; después se marchan.

Así es la ceremonia fúnebre, y durante toda la guerra cada vez que surgió la oportunidad, siguieron la costumbre.

Traducción de Francisco Romero Cruz (2007).

En ese mismo sentido, Thomas (1991) menciona que limpiar el cadáver no solo se debe a la higiene y al decoro, lo cual equivale a eliminar la suciedad de la muerte, sino que va mucho más allá: «los rituales religiosos han tomado en cuenta este simbolismo de la purificación y otorgan al aseo funerario un alcance sagrado: este aseo influye en el destino del alma del difunto» (p.118).

Por otra parte, Pomeroy (2004) manifiesta que las mujeres tenían una participación preponderante en esta etapa. Todas las actividades que tenían lugar dentro de la casa donde se estaba velando el cadáver eran responsabilidad de las mujeres, ya que las acciones realizadas por estas en la esfera de su cotidianidad (arrullar, vestir, maquillar, perfumar, bañar) eran aplicadas al fallecido. De la misma manera que limpiaban el cuerpo de un infante, lo hacían con el del muerto. Los llantos y lamentos eran emitidos principalmente por ellas, así como los himnos que se cantaban durante el velatorio.

La segunda fase se conocía como *ekphorá*. En esta, a primera hora del tercer día después de la muerte, el cuerpo del fallecido era llevado fuera del lugar donde estaba siendo velado e inmediatamente se le trasladaba hacia el sitio escogido para su enterramiento o su cremación. La exposición del cuerpo del fallecido no podía prolongarse por más de tres días, ya que las condiciones externas y naturales aceleraban el proceso de descomposición.

La tercera fase del ritual de los muertos está centrada en la realización de los **funerales** y la disposición de los muertos luego de la cremación o de la inhumación⁶⁷, que, como se comentó en pasajes anteriores, no es completamente

⁶⁷ Según Sourvinou-Inwood (1995), en el periodo clásico convivieron la cremación y la inhumación. La elección de una o de la otra dependía únicamente de la decisión de la familia o del individuo que se encontraba a punto de morir. Sin embargo, la inhumación se desarrolló en

explícita en los poemas homéricos; en ella, Martínez-Pinna (1993) distingue tres momentos indispensables. En primer lugar, se debía **considerar el ajuar funerario**, esto es, los objetos que recibe el muerto y que se depositaban en su tumba⁶⁸. En segundo lugar, podían **celebrarse sacrificios** en honor al muerto. Por tal razón era posible encontrar el sacrificio de caballos, perros o seres humanos para que acompañasen al difunto en su viaje al más allá. La tercera etapa del funeral estaba constituida por el **banquete funerario**. En este también se daban sacrificios, principalmente de animales domésticos como cerdos o pollos, los cuales eran comidos en honor del difunto.

Rohde (2009. p, 64) menciona que el banquete fúnebre, que termina con el enterramiento de un príncipe o, a veces, antes de que sea llevada a cabo la cremación del cadáver y que era servido por el rey al pueblo doliente, únicamente adquiriría pleno sentido basándose en las antiguas ideas que le atribuyen al alma del muerto, en la que se considera como un doble débil e incorpóreo, a quien de este modo se honra con una participación en la comida funeraria. Durante el

mayor grado, y era señalada con un túmulo o una tumba como prueba de que se había llevado a cabo. Esto se consideraba como un acto imprescindible en el proceso del funeral, ya que probaba la participación de los familiares, de amigos y de otras personas cercanas, en el cuidadoso proceso de pasaje al *más allá* que iniciaba el muerto.

Las tumbas se localizaban siempre fuera de la ciudad. La separación entre la necrópolis y la ciudad era clara en la Antigüedad. Además, con frecuencia se ubicaban las tumbas a lo largo de rutas muy transitadas para que fuesen notadas por los transeúntes. En relación con el enterramiento, Martínez-Pinna (1993) afirma lo siguiente: "El enterramiento dentro de la ciudad era algo excepcional, pero no imposible, como lo demuestra la presencia de tumbas infantiles. También podía considerar tal privilegio a un miembro destacado de la comunidad y en ese caso su sepultura se localizaba en un área pública. Se trata entonces de excepciones honoríficas" (p.283).

⁶⁸ Muchos de estos objetos estaban dotados de carácter religioso. Tal es el caso de la moneda que se colocaba sobre los ojos del muerto o debajo de la lengua del mismo para que pagara al barquero Caronte el cruce del río. Por otra parte, algunos de estos objetos simplemente concentraban en sí mismos la idea de continuidad del fallecido, es decir, que siguiese conservando aquellos objetos que lo distinguían cuando estaba con vida, como es el caso de las espadas o los cascos.

banquete, el fallecido era recordado, ya que si físicamente no estaba presente, sí lo estaba en la memoria de todos. Este hecho era de suma importancia para la pervivencia de las hazañas del fallecido y su valor.

Además de lo anterior, Thomas (1991) afirma que el rito funerario de los antiguos griegos posee una doble finalidad: por un lado, se aprovecha para honrar al muerto; pero, por otra parte (quizá la más importante), se da para consuelo de los vivos, con lo que se transforma en un hecho esperanzador. Además, asevera que:

Las conductas funerarias obedecen a constantes universales. En efecto, en el plano del discurso manifiesto son motivados por una serie de acciones más o menos dramáticas, más o menos prolongadas y a veces separadas por largos intervalos, se asigna al muerto un lugar y diversos roles, en concordancia con la continuidad de la vida. Pero en el plano del “discurso latente” aunque el cadáver es siempre el centro de las prácticas, el ritual solo toma en cuenta un destinatario: el individuo o la comunidad sobreviviente (p. 116).

El ritual funerario y, dentro de este, el erigir una tumba, poseen mayor significación para los vivos que para los muertos; de ahí que Thomas (1991) menciona que el rito funerario es esencial para que el vivo se amolde a un «vivir

para morir» (p.117)⁶⁹. En Grecia, el culto funerario continuaba después del enterramiento del difunto. La celebración duraba de siete a doce días. En el último se realizaba una pomposa celebración alrededor de la tumba, hasta que se daba por concluido el luto.

Finalmente, Martínez-Pinna (1993) menciona que:

Los descendientes del muerto se encargaban del cuidado de la tumba y de la celebración periódica de los sacrificios y ofrendas. Estas últimas consistían en libaciones (*khoai*) a base de una sopa de cebada, leche, miel, vino y aceite, así como sangre de los animales sacrificados, líquidos que en ocasiones se derramaban sobre unos tubos clavados en la tierra para alimentar directamente al muerto (p. 284).

La conclusión del luto señalaba la culminación del periodo peligroso para los familiares. Desde ese instante, se consideraba que el muerto había sido admitido en el Hades y ya no podía vengarse de los vivos.

Los griegos supieron encontrar las maneras óptimas para facilitar la llegada de sus muertos al más allá y eso los convirtió en una cultura que no solo se interesó por los problemas del diario vivir, sino por el destino de las almas de sus muertos, lo que los distinguió en cuanto a la realización de ritos y la

⁶⁹ Thomas (1991) menciona que el ritual funerario responde a las necesidades del inconsciente, prolongado en el plano de la acción y por consiguiente a través de los cuerpos, los mecanismos de defensa que el reino de lo imaginario hace intervenir para amoldarse al temor a la muerte. (p.117)

comprensión simbólica de la muerte, tal como se apreciará en el análisis de varios pasajes de los poemas homéricos.

Entre todos aquellos que encontraron el final de su vida en la *Ilíada*, muy pocos o ninguno fueron los que recibieron ceremonias funerarias tan suntuosas como las recibidas por Héctor, Aquiles y Patroclo; menos aún se encuentran las descritas con tanto detalle y tan apegadas a las etapas mencionadas anteriormente.

No obstante, entre los héroes antes mencionados, la ceremonia funeraria que se describe con más detalle y, por esto, la que permite apreciar el extremado lujo con el que se llevó a cabo, es la de Patroclo. En este pasaje, la *próthesis* del cadáver del guerrero da inicio con la orden manifestada por Aquiles, cuyo fin es que se tome el cuerpo del héroe, se limpie de toda contaminación y se adorne como corresponde a su nobleza, tal como se aprecia:

ὥς εἰπὼν ἐτάροισιν ἐκέκλετο δῖος Ἀχιλλεὺς
ἀμφὶ πυρὶ στήσαι τρίποδα μέγαν, ὄφρα τάχιστα
Πάτροκλον λούσειαν ἄπο βρότον αἱματόεντα.
οἱ δὲ λοετροχόον τρίποδ' ἴστασαν ἐν πυρὶ κηλέωι,
ἐν δ' ἄρ' ὕδωρ ἔχεαν, ὑπὸ δὲ ξύλα δαῖον ἐλόντες.
γάστρην μὲν τρίποδος πῦρ ἄμφεπε, θέρμετο δ' ὕδωρ·
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ ζέσσειν ὕδωρ ἐνὶ ἥνοπι χαλκῶι,
καὶ τότε δὴ λοῦσάν τε καὶ ἥλειψαν λίπ' ἐλαίωι,
ἐν δ' ὠτειλὰς πλησαν ἀλείφατος ἐννεώροιο·
ἐν λεχέεσσι δὲ θέντες ἐανῶι λιτὶ κάλυψαν

ἔς πόδας ἐκ κεφαλῆς, καθύπερθε δὲ φάρεϊ λευκῶι.
παννύχιοι μὲν ἔπειτα πόδας ταχὺν ἄμφ’ Ἀχιλῆα
Μυρμιδόνες Πάτροκλον ἀνεστενάχοντο γοῶντες·

[Así dijo, y Aquiles divino ordenó a sus amigos
que pusieran al fuego un gran trípode para que al punto
a Patroclo lavaran del cuerpo las manchas de sangre.
El caldero de las abluciones pusieron al fuego
sobre un trípode, lleno de agua, y debajo la leña:
el caldero las llamas rodearon; se calentó el agua,
cuando esta empezó a hervir metida en el bronce brillante
el cadáver lavaron y ungieron con finos aceites,
y con un unto de nueve años taparon sus llagas.
Colocáronlo luego en el lecho; de pies a cabeza
lo cubrieron con telas de lino y con un velo blanco.
Junto a Aquiles de los pies ligeros, gimiendo y llorando
a Patroclo, la noche pasáronse los mirmidones⁷⁰].

(Hom. *Il.* XVIII 343-355)

La preparación que exige el cuerpo del difunto Patroclo es un ejemplo claro de la realización de la *próthesis*. Estos cuidados, y los llantos a su alrededor, constituyen la primera etapa, la más importante, ya que con ella también daba inicio el viaje del alma del héroe hacia el inframundo. Debe notarse, además, que

⁷⁰ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

la limpieza del cuerpo del héroe debe ser llevada a cabo por las personas más cercanas⁷¹ a él, es decir, por parientes; no obstante, tratándose del contexto de la

⁷¹ Algunas inscripciones que registran leyes como IG XII.5 datada entre los años 425 y 400 a. C., describen con bastante precisión la manera legal en la que deberían llevarse a cabo las honras fúnebres. Sin embargo, contrario a la fastuosidad mostrada en los poemas homéricos, en este caso el ritual está marcado por una considerable austeridad por parte de los allegados al difunto. La limitación de los gastos en los funerales se documentan con cierta frecuencia en la época clásica.

Cara A

οἶδε νό[μ]οι περὶ τῶγ κατ[α]φθι[μέ]νω[ν] · κατὰ
 [τ]άδε θά[πτ]εν τὸν θανόντα · ἐν ἐματίο[ις] τρ[ι]-
 [ι]σὶ λευκοῖς, στρώματι καὶ ἐνδύματι [καὶ]
 [ἐ]πιβλέματι · ἐξέναι δὲ καὶ ἐν ἐλάσ[σ]οσ[ι] μ[ι]-
 5 [ἐ] πλέονος ἀξίοις τοῖς τρισὶ ἑκατὸν δ[ρα]-
 [χ]μίων · ἐχφέρειν δὲ ἐγ κλίνῃ σφ[η]νόπο[δ]ι [κ]-
 [α]ὶ μὲ καλύπτειν τὰ ΔΟΛ[.]Σ[.]ΕΡΙΑ τοῖς ἐματ[ι]-
 ίοις · φέρειν δὲ οἶνον ἐπὶ τὸ σῆμα [μ]ὲ [πλέον]
 τριῶν χῶν καὶ ἔλαιον μὲ πλέο[ν] ἐνό[ς], τὰ δὲ
 10 [ἀ]γγεῖα ἀποφέρεισθαι · τὸν θανόντα [φέρειν]
 [κ]ατακεκαλυμμένον σιωπῇ μέχρι [ἐπὶ τὸ]
 [σ]ῆμα · προσφαγίω [χ]ρέσθαι [κ]ατὰ τὰ π[ά]τρι-
 [α] · τ[ῇ]γ κλίνῃ ἀπὸ το[ῦ] σ[ῆ]μα[το]ς καὶ τὰ σ[τρώ]-
 [μ]ατα ἐσφέρειν ἐνδόσε, τῇ δὲ ὑστεραίῃ δι-
 15 [α]ρραίνεν τὴν οἰκίην [ἐ]λεύθερον θαλά[σση]-
 [ι] πρῶτον, ἔπειτα δ[ὲ] ὑσώπῳ οἰκη[τή]ρι[α] ἄπ[ι]-
 «[α]ντα · ἐπὶ δὲ διαρανθῇ, καθαρὴν εἶναι τὴν οἰκίην καὶ θύη θύεν ἐφί[στι]»-
 [α] · τὰς γυναῖκας τὰς [ι]ούσ[α]ς [ἐ]πὶ τὸ κῆδ[ος] ·]
 ἀπιέ[ν]αι προτέρας τῶν {αν}άνδρων ἀπὸ [τοῦ]
 20 [σ]ήματος · ἐπὶ τῷ θανόντι τριηκόσ[τια] μὲ
 [π]οιέν. μὲ ὑποτιθέναι κύλικα ὑπὸ τῇ[γ] κλί-
 [ν]ην, μεδὲ τὸ ὕδωρ ἐκχέν μεδὲ τὰ καλλύ[σμα]-
 τα φέρειν ἐπὶ τὸ σῆμα · ὅπου ἂν θάνῃ, ἐπ[ὶ] ἡν ἐ-
 ξενιχθεῖ, μὲ ἰέναι γυναῖκας π[ρὸ]ς τ[ὴν] οἰ-
 25 κίην ἄλλας ἢ τὰς μαινομένας · μια[ίνεσθ]-
 [α]ὶ δὲ μητέρα καὶ γυναῖκα καὶ ἀδελφεὰς κ]-
 [α]ὶ θυγατέρας · πρὸς δὲ ταύταις μὲ π[λέον] π]-
 [ε]ντε γυναικῶν · παῖδας δὲ τ[ῶν] θυγατρῶν κ]-
 [ἀ]νεψιῶν · ἄλλον δὲ μ[ε]δένα. τοὺς μια[ινομέ]-
 30 [νους] λουσαμένους[ς] ΠΑΡ+++++++Ο[.4..]
 [ὔδατ]ος [χ]ύσι καθαροὺς εἶναι ΕΩΙ[....7...]
 ++?++
 ++?++
 [..?..]

Cara B

[ἔδο]ξεν τῇ
 [β]ουλῇ καὶ
 [τ]ῷ δήμῳ ·
 [τῇ] τρίτῃ
 5 [ἐπ]ὶ τοῖς ἐνι-
 [αυ]σίοις κα-
 [θ]αροὺς εἶ-

guerra, los más indicados para completar dicha labor serían sus compañeros, quienes utilizarían agua caliente para tal fin. Visto de otro modo, Vernant (2001) menciona que era importante embellecer el cuerpo del héroe para que de él quedase una buena imagen. En principio hay que «lavarlo con agua⁷² caliente para limpiarlo de cuanto lo contaminaba y mancillaba» (p. 73), para que las señales de

10 [ν]αι τοὺς ποι-
 [οὔ]ντας ἐς ἰ-
 ερὸν δὲ μὴ ἰ-
 [έ]ναι καὶ τὴν
 [ο]ι[κ]ίαν καθα-
 [ρ]ῆν εἶναι, μ[έ]-
 [χρ]ι ἄν ἐκ τοῦ
 15 [σ]ήματος ἔλ[θ]-
 [ωσιν].

Estas son las leyes en relación con el difunto. El difunto debe ser enterrado de acuerdo con las siguientes pautas: en tres paños blancos, un pañuelo debajo del cadáver, uno envuelto sobre él y otro sobre él (puede haber menos de eso) que no valga más de cien dracmas. Uno debe llevarlo en un féretro con patas en forma de cuña y no cubrirlo [...] con paños. Lleve vino a la tumba, pero no más de tres recipientes, y aceite, no más de uno, y devuelva los contenedores. Lleve al difunto, completamente cubierto, a la tumba en silencio. Utilice una oferta preliminar de acuerdo con (las costumbres ancestrales). Vuelva a colocar en el interior del féretro de la tumba la ropa de cama y, al día siguiente un hombre libre debe rociar la casa con agua de mar primero, y después todas las viviendas con un hisopo. Cuando se ha rociado, la casa estará limpia, y se debe ofrecer los sacrificios en el hogar. Las mujeres casadas que van al rito fúnebre deben abandonar la tumba antes que sus esposos. En honor al difunto, no realice los ritos en el trigésimo día. Y no coloque una copa de vino debajo del féretro, y no vierta agua ni traiga basura a la tumba. Dondequiera que muera alguien, cuando se lleva a cabo el rito, ninguna mujer debe ir a la casa, excepto las contaminadas. Contaminadas están la madre, la esposa, las hermanas y las hijas. Además de estos, no debe haber más de cinco mujeres. E hijos de las hijas y primos hermanos. Pero nadie más. Los que están contaminados y se han lavado [...] con un chorro de agua están limpios.

Cara B

Ha sido resuelto por el consejo y la gente: que al tercer día durante las ceremonias anuales, quienes participan son puros; pero no deben ir a un santuario y la casa es pura hasta que regresen de la tumba.

*Traducción propia del inglés, obtenido de Pirenne-Delforge, V., Carbon, J. M., & Peels, S. (2017). Collection of Greek Ritual Norms. Recuperado de <http://cgrn.philo.ulg.ac.be/file/35/>

⁷² El uso que se le da al agua, en el sentido funerario, está justificado y se debe a que este elemento es un pilar fundamental en la conformación del cosmos, además, por las propiedades mágicas y terapéuticas que se le atribuyen desde tiempos inmemoriales. El agua no solo es lo que purifica sino aquello que permite el renacimiento del muerto y calma su sed, ya que, como lo indica Eliade (1974) «mientras espera su vuelta al ciclo cósmico (transmigración) o su liberación definitiva, el alma del muerto sufre, y ese sufrimiento se expresa comúnmente por la sed» (p. 247).

sus heridas fuesen eliminadas mediante ungüentos y su piel, una vez frotada con aceite brillante, adquiriese cierto resplandor.

Los restos mortales se depositan entre preciosas telas y eran expuestas sobre un lecho de gala, a la vista de sus allegados, para las lamentaciones de rigor.

Sin embargo, a pesar de que lo tradicional es que sean las personas más allegadas al difunto las que desarrollen esta etapa, en la *Ilíada* ocurre algo excepcional, a saber, la *próthesis* de Héctor es llevada a cabo por el mismísimo Aquiles, quien quitó la vida al héroe troyano. Lo hace motivado por la compasión, pues no quiere que Príamo vea el cuerpo destrozado de su primogénito:

καὶ δ' ἔλιπον δύο φάρε' εὖννητόν τε χιτῶνα,
ὄφρα νέκυν πυκάσας δοίη οἶκον δὲ φέρεσθαι.
δμωιάς δ' ἐκκαλέσας λοῦσαι κέλετ' ἀμφί τ' ἀλεῖψαι
νόσφιν ἀειράσας, ὥς μὴ Πρίαμος ἴδοι υἱόν,
μὴ ὁ μὲν ἀχνυμένηι κραδίηι χόλον οὐκ ἐρύσαιτο
παῖδα ἰδών, Ἀχιλῆϊ δ' ὀρινθείη φίλον ἦτορ,
καί ἐ κατακτείνειε, Διὸς δ' ἀλίτῃται ἐφετμάς.
τὸν δ' ἐπεὶ οὖν δμωιαί λοῦσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίῳ,
ἀμφὶ δέ μιν φᾶρος καλὸν βάλλον ἡδὲ χιτῶνα,
αὐτὸς τὸν γ' Ἀχιλεὺς λεχέων ἐπέθηκεν ἀείρας,
σὺν δ' ἔταροι ἥειραν εὐξέστην ἐπ' ἀπήνην.

[Una túnica muy bien tejida y dos mantas dejaron
para que, envuelto el cuerpo, pudiera llevárselo a casa.

A sus siervas llamó para que lo lavaran y ungieran,
apartado de Príamo para que así no lo viese
y afligiérase al verlo, y al no contentarse en su cólera
irritárase Aquiles en su corazón, y la vida
le quitara, y la orden de Zeus quebrantara con ello.
Cuando estuvo lavado y ungido con óleo, las siervas
con la túnica y el bello manto cubrieron el cuerpo;
lo tomó luego Aquiles y lo colocó sobre un lecho
y en el carro labrado después los amigos dejáronlo⁷³].

(Hom. *Il.* XXIV 580-590)

Tal como se observa en el pasaje anterior, la primera etapa de la ceremonia funeraria es llevada a cabo por el enemigo, no por los compañeros ni por los familiares; no obstante, es la compasión por un padre anímicamente destrozado, la que mueve al Pelida a ordenar la purificación y ornamento del cadáver del que fue su antagonista.

Hay otro pasaje donde se describe con bastante detalle esta primera etapa de las exequias. Se muestra en el canto XXIV de la *Odisea*, en el que la *psykhé* de Agamenón detalla la manera en la que se desarrolló la *próthesis* de Aquiles y, en general, el ritual funerario completo⁷⁴, en el momento en que se encuentra con el

⁷³ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

⁷⁴ Menciona que las varias divinidades vistieron con finísimas prendas el cuerpo del Pelida y que las nueve Musas, con sus divinas voces, le cantaron un treno tan conmovedor que no hubo quien no prorrumpiera en desconsolado llanto por el fallecimiento del héroe. Al punto de que los lamentos y los lloros se dieron por diecisiete días con sus noches (hombre y dioses lamentaron la muerte de Aquiles por igual). Cuando se cumplió el décimo octavo día, se dispuso el cuerpo en la pira crematoria y ahí mismo fueron inmoladas las más robustas ovejas y las vacas de cuernos más largos.

hijo de Peleo, en el Hades, y dan inicio a una plática en la que el hijo de Atreo comenta al Pelida lo difícil que fue recuperar su cuerpo, así como desarrollar los rituales funerarios en su honor:

ὄλβιε Πηλέος υἱέ, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ,
ὃς θάνες ἐν Τροίῃ ἐκὰς Ἄργεος· ἀμφὶ δέ σ' ἄλλοι
κτείνοντο Τρώων καὶ Ἀχαιῶν υἷες ἄριστοι,
μαρνάμενοι περὶ σείο· σὺ δ' ἐν στροφάλιγγι κονίης
κεῖσο μέγας μεγαλωστί, λελασμένος ἵπποσυνάων.
ἡμεῖς δὲ πρόπαν ἦμαρ ἐμαρνάμεθ'· οὐδέ κε πάμπαν
παυσάμεθα πτολέμου, εἰ μὴ Ζεὺς λαίλαπι παῦσεν.
αὐτὰρ ἐπεὶ σ' ἐπὶ νῆας ἐνεΐκαμεν ἐκ πολέμοιο,
κάτθεμεν ἐν λεχέεσσι, καθήραντες χροά καλὸν
ὔδατι τε λιαρῶι καὶ ἀλείφατι· πολλὰ δέ σ' ἀμφὶ
δάκρυα θερμὰ χέον Δαναοὶ κείροντό τε χαίτας.

[Y repúsole entonces la sombra del hijo de Atreo:

— ¡Oh, dichoso Peleida, el igual que los dioses, Aquiles,
que expiraste en Ilión, lejos de Argos, y allí, en torno tuyo,

Cuenta, además, cómo el cuerpo de Aquiles ardió cubierto de ropajes divinos, las más fragantes esencias y miel. Asimismo, muchos de sus compañeros blandieron sus armas alrededor de la pira en señal de respeto, admiración y amistad.

Los restos del cuerpo fueron recogidos y depositados en ánfora de oro donada por Dioniso, obra de Hefesto, llevada ahí por la mismísima madre de Aquiles, Tetis. En el mismo sitio de la pira se construyó un túmulo inmenso para que fuese visto por todos los hombres, los de ese momento y los que nacerán futuramente, de manera que el recuerdo del héroe Aquiles y sus hazañas perduren eternamente.

los troyanos y aqueos más bravos perdieron la vida
defendiéndote!; allí, envuelto en un torbellino de polvo,
tu gran cuerpo yacía, olvidados por ti los caballos.
Todo un día luchamos y nadie jamás nos hubiera
detenido, mas Zeus nos mandó una tormenta y lo hizo.
De la liza a las naos te llevamos entonces; dejándote
en un lecho, lavamos tu cuerpo tan bello con agua
tibia y luego lo ungimos; y muchas y cálidas lágrimas
derramaron los dánaos por ti y sus cabellos cortaron⁷⁵].

(Hom. *Od.* XXIV. 35-46)

Es posible notar en el pasaje anterior, de forma un poco más breve que las anteriores, la necesidad de llevar a cabo todo un ritual para la preparación del cuerpo, en este caso del cadáver de Aquiles, hasta colocarlo en el sitio donde reposará. Al observar detenidamente la cita anterior y compararla con la descripción de la *próthesis* de Patroclo, puede determinarse una diferencia fundamental en relación con los verbos empleados en cada caso. Así pues, por ejemplo, en el caso del ritual en honor de Patroclo, se nota que la forma utilizada es λούσειαν y λοῦσαν, formas del aoristo del verbo λούω, que se relaciona con bañar. En este caso, la referencia es a la limpieza, que se lleva a cabo del cuerpo del fallecido, de toda la suciedad y sangre que tiene impregnada. No obstante, en el caso del pasaje en las *próthesis* de Aquiles, la palabra que se emplea es καθήραντες, es decir, el participio del verbo καθαίρω, que significa «purificar»,

⁷⁵ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

verbo que se acercaría con otras palabras como κάθαρσις, hecho que le atribuiría carácter religioso, es decir, que lo de Aquiles se trataría, en sentido, de una purificación religiosa, más que la simple limpieza de su cadáver⁷⁶.

Otra de las actividades fundamentales de la *próthesis* era la de llorar al difunto, tal como se mencionó anteriormente y como puede notarse en los versos 354 y 355 del canto XVIII de la *Ilíada* expuesto en el principio del ritual funerario de Patroclo: «Junto a Aquiles de los pies ligeros, gimiendo y llorando⁷⁷ / a Patroclo, la noche pasáronse los mirmidones».

En esta primera etapa, las mujeres griegas tenían una participación muy importante. En su mayoría, eran las encargadas de limpiar el cuerpo y de llorarlo, como ocurre con la preparación del cuerpo de Héctor, verso 583 del canto XXIV, de la *Ilíada*, en el momento en que Aquiles: «A sus siervas llamó para que lo lavaran y ungieran⁷⁸».

Para Blundell (1998), en su texto *The sacred and the feminine in Ancient Greece*⁷⁹, las mujeres en la Grecia Antigua no solo eran importantes en la realización de los rituales funerarios; sus aportes abarcaban mucho más, ya que

⁷⁶ No hay que descartar, sin embargo, que los dos verbos se refieran a la misma acción, expresada por dos facetas distintas de un solo rito: la limpieza que tiene como resultado la purificación. Del cadáver de Patroclo se tomaría el aspecto visual y del de Aquiles la consecuencia de la acción ritual.

⁷⁷ En el caso de la cita anterior, la forma verbal que se utiliza en griego es γοῶντες, que es el participio del verbo γοῶω, cuyo significado es 'lamentar' o 'llorar'. Chantraine (2009, 221-222), en su *Diccionario etimológico de la lengua griega*, afirma que γοῶω posee una intensidad similar a la de otros verbos como βοῶω, cuyo significado es el de 'gritar', con la intención de llamar la atención, solo que se diferencian porque en γοῶω, se gritaría por el dolor que causa la pérdida.

⁷⁸ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

⁷⁹ Blundell (1998): «Death ritual is only one of a number of rites of passage involving a temporarily marginal or liminal status for some or all of the participants. Others especially relevant to women which have already been discussed are those surrounding marriage and childbirth, linked particularly with Hera and Ártemis» (p. 5)

participaban en todos los rituales de pasaje⁸⁰, en especial los nacimientos y los casamientos.

De la misma manera, Stears (1998, pp. 89-98) sostiene que se acepta la elección de mujeres para tratar con la muerte, en el momento en que preparaban al muerto en función del rito funerario, porque en su propia naturaleza femenina se encuentra la contaminación del cuerpo, debido al recurrente contacto que ellas tienen con la sangre, por ejemplo, en el momento en que asistían un parto o mes a mes con la menstruación. Sin embargo, los hombres también podían intervenir en la preparación del cuerpo y trataban con este principalmente en el momento del traslado del cadáver (*ekphorá*) hacia el lugar de la inhumación o de la cremación.

Es necesario indicar que esa contaminación adquirida por el contacto con la muerte a través del cadáver o la sangre, implica también un compromiso para los familiares más cercanos del fallecido. Según Stears (1998), cuanto más cercano, según el grado de parentesco, se fuese del individuo muerto, mayor sería la contaminación por lo que estaba en la obligación de participar en mayor medida de los rituales en honor a este, con el objetivo de purificarse y mantener una buena relación con quien había fenecido.

El aprecio del desempeño de la mujer en la realización del funeral en la antigua Grecia no solo responde a que fuese ella la escogida para hacer un trabajo

⁸⁰ Son aquellos rituales que ayudaban al individuo directamente aludido a pasar de un estado a otro, por ejemplo, de la vida a la muerte, de la soltería al matrimonio, del vientre de la madre hacia la vida extrauterina.

escabroso y poco frecuente para los hombres, como lo era encargarse del ornato corporal del fallecido, sino porque ella se convertía en la portadora de un conocimiento ritual, el de purificar el cadáver para que el paso al Hades fuese realizado por el espectro, efectivamente.

Unido a lo anterior, para Blundell (1998), el rol que ejecutaban las mujeres en la unificación y estructuración familiar les otorgaba la condición de colaboradoras imprescindibles en la realización de rituales. Dicha autora también agrega que la actividad femenina en los eventos de corte religioso era reforzada por la consideración de que la mujer era poseedora de una conexión con lo divino-lunar⁸¹, y es por ese motivo que sería la más apta para suplir las necesidades rituales.

Al respecto, Sourvinou-Inwood (1995) señala que gracias a la perfecta realización de los ritos, mostrados por las mujeres, se garantiza el viaje pacífico del muerto hacia la mansión de Hades. Otra de las funciones que cumplía la mujer de la Grecia antigua, en relación con los funerales y el tratamiento de la muerte, era el de lamentarse por la partida del fallecido, ya que más que simplemente llorar, para Garland (2001), las lamentaciones de las mujeres cercanas a la familia evidenciaban las relaciones familiares que se encontraban en la base del proceso de redistribución de roles en la casa. Además, se pensaba que el llanto hacía que el espíritu del fallecido se percatara de que había sido

⁸¹ «La muerte no es una extinción, sino una modificación — casi siempre provisional — del plano vital. El muerto participa de otro tipo de “vida”. Y como esa “vida en la muerte” está apoyada y avalada por la “historia de la luna” y por la de la tierra, los que mueren van a la luna o vuelven bajo la tierra a fin de regenerarse y asimilar las fuerzas necesarias para una nueva existencia» (Eliade 1974, p. 205-206).

apreciado, lo cual de algún modo lo regocijaba, y esto facilitaba aún más su paso al más allá.

Mircea Eliade (1974) en su *Tratado de historia de las religiones* brinda una excelente aportación para comprender la importancia y la relación de la mujer con el desarrollo de los rituales funerarios, ya que, por medio del análisis comparativo que realiza entre muchas sociedades antiguas, dicho autor menciona que por la solidaridad de estas y la relación con otros elementos de fecundidad cósmica y regeneración (serpiente, luna⁸², tierra, naturaleza) adquiere la condición necesaria para poder participar y tener injerencia sobre la fertilidad, la crianza y sobre el tratamiento de los muertos.

En fin, los funerales en la Grecia antigua y toda su fastuosidad formaban parte del espacio femenino. Es muy probable que las mujeres utilizaran el ritual funerario y su destreza para purificar el cuerpo de los fallecidos, como un mecanismo para la adquisición de cierto poder social, ya que en tanto se les requería, más a unas que a otras, se gestaba la adquisición de un *status*. Además, por medio de la realización de los ritos funerarios y de las lamentaciones, las mujeres lograban traspasar el espacio privado y adentrarse, aunque fuese esa vez, en el espacio público y social. De este modo, el papel de la mujer en la atención del cadáver es, sin duda, fundamental, hecho que se presenta en los poemas homéricos en los que incluso las divinidades de principio femenino se

⁸² Eliade (1974) menciona que «el destino de la luna es vivir sin dejar de ser inmortal; conocer la muerte como reposo y como regeneración, pero no como un final. Ese es el destino que el hombre trata de alcanzar con sus ritos, símbolos y mitos» (p.197).

llenan de pesares por la muerte de héroes como Aquiles y Patroclo y, por eso, lloran y cantan las más tristes canciones⁸³.

Esos mismos lamentos y llantos sobre el cadáver o alrededor de su tumba son descritos con suficiente detalle en el pasaje que corresponde a la realización de las exequias en honor de Héctor, en los versos 707 al 724, del canto XXIV de la *Ilíada* en los que se presenta una segunda *próthesis* —en este caso en honor del héroe troyano—, llevada a cabo por los suyos (sus familiares y personas más cercanas), como debió ser desde el principio:

ὥς ἔφατ', οὐδέ τις αὐτόθ' ἐνὶ πόλει λῖπετ' ἀνὴρ

οὐδὲ γυνή· πάντας γὰρ ἀσχετον ἵκετο πένθος·

ἀγχοῦ δὲ ξύμβληντο πυλάων νεκρὸν ἄγοντι.

πρῶται τὸν γ' ἄλοχός τε φίλη καὶ πότνια μήτηρ

τιλλέσθην ἐπ' ἄμαξαν ἐϋτροχον αἵξασαι

ἀπτόμεναι κεφαλῆς· κλαίων δ' ἀμφίσταθ' ὄμιλος.

καὶ νῦν κε δὴ πρόπαν ἦμαρ ἐς ἥλιον καταδύντα

Ἑκτορα δάκρυ χέοντες ὀδύροντο πρὸ πυλάων,

⁸³ En el caso de Aquiles, cuenta Agamenón que las nueve musas rodearon su cuerpo y con sus divinas voces le cantaron un treno tan conmovedor no hubo quien no irrumpiera en llanto. (Hom. *Il.* XXIV 35-36)

εἰ μὴ ἄρ' ἐκ δίφροιο γέρων λαοῖσι μετηύδα ·

εἷξατέ μοι οὐρεῦσι διελθέμεν · αὐτὰρ ἔπειτα

ἄσσεσθε κλαυθμοῖο, ἐπὴν ἀγάγωμι δόμον δέ.

ὥς ἔφαθ' , οἱ δὲ διέστησαν καὶ εἷξαν ἀπήνηι.

οἱ δ' ἐπεὶ εἰσάγαγον κλυτὰ δῶματα, τὸν μὲν ἔπειτα

τρητοῖς ἐν λεχέεσσι θέσαν, παρὰ δ' εἷσαν ἀοιδούς

θρήνων ἐξάρχους, οἳ τε στονόεσσιν ἀοιδὴν

οἱ μὲν ἄρ' ἐθρήνεον, ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες.

τῆισιν δ' Ἀνδρομάχη λευκώλενος ἦρχε γόοιο

Ἕκτορος ἀνδροφόνιοι κάρη μετὰ χερσὶν ἔχουσα ·

[Dijo, y no se quedó ningún hombre o mujer en la villa.

Todos ellos sintieron al punto una horrible congoja.

A las puertas corrieron, por donde el cadáver pasaba.

Las primeras, la esposa y la madre augustísima al carro

de las ruedas hermosas corrieron, mesándose el pelo,

y, rodeadas de gente llorando, su frente tocaban.

Todo el día, hasta que el sol se hubiese ocultado, así habrían
a las puertas gemido por Héctor, sumidas en llanto,
si el anciano en el carro no hubiera gritado a la turba:
— Apartaos y que pasen las mulas, que tiempo sobrado
en palacio tendréis para hartaros de llanto y gemidos
Dijo así, y se apartaron y al carro le abrieron camino.
Dentro ya de la espléndida casa pusieron al muerto
en su lecho labrado, y en torno sentáronse entonces
los aedos, y al punto empezaron los trenos, cantados
con acentos dolientes y les respondían, llorando,
las mujeres, y entre ellas Andrómaca, la de albos brazos,
comenzó, sosteniendo la frente de Héctor el homicida⁸⁴].

(Hom. *Il.* XXIV 707-724)

Puede notarse en el pasaje anterior la presencia de algunos personajes que
llevan a cabo una actividad que podría ser considerada como especial, esto es, el

⁸⁴ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

canto fúnebre. Esta acción reforzará el llanto doloroso y los gemidos emitidos por las mujeres a modo de respuesta o contracanto.

Al respecto, Alexiou (2002, p. 55) sugiere que la estrecha relación entre el ritual funerario y las lamentaciones posee una doble función: por un lado, tiene la finalidad de honrar al difunto y apaciguar su *psykhé* para que puede realizar el viaje hacia el más allá; por otro lado, de manera más subjetiva, refleja la manifestación de una amplia gama de emociones en conflicto. Esta última función, según la autora, proporcionó cuantioso material para una respuesta poética rica y variada en la literatura griega, ya que pasajes como este representan el mayor dramatismo en *continuum* de los poemas, en este caso, de los homéricos.

Como pudo notarse, en el pasaje anterior se mencionan dos tipos de lamentaciones funerarias: los trenos y los llantos, ambos proferidos por los familiares de Héctor, principalmente por las mujeres, en especial, su esposa Andrómaca. No obstante, en el caso de los trenos, son los 'aedos' quienes los emiten alrededor del cuerpo sin vida del héroe troyano. Esto quiere decir que eran cantos fúnebres que posiblemente habían sido previamente compuestos por profesionales, mientras que los llantos (*góos*) eran más espontáneos, puesto que eran proferidos por los parientes, por causa del dolor y la tristeza que les producía la pérdida del ser querido.

Al respecto, Alexiou (2002, pp.102-103) menciona que los trenos eran manifestaciones de dolor más ordenadas y pulidas, a menudo asociadas con

intérpretes y un elemento musical dominante, mientras el llanto, por otro lado, aunque menos restringido, fue desde Homero en adelante más altamente individualizado, más íntimo, es decir, una verdadera manifestación del dolor por la muerte de un ser amado.

En otro orden, tal como se mostró líneas atrás, luego de que han sido llevadas a cabo las acciones correspondientes a la primera fase de la ceremonia funeraria, es decir, de la *próthesis*, lo siguiente era deshacerse del cuerpo del difunto. Esto constituía un momento importante ya que, de no llevarse a cabo, imposibilitaría que el alma emprendiese su viaje hacia la mansión de Hades; antes bien, la condenaría a vagar entre el mundo de los vivos y el de los muertos⁸⁵.

Unido a lo anterior, se torna esencial llevar a cabo cabalmente la inhumación o la cremación del cadáver para que pueda darse el paso al más allá, donde el alma permanecerá. En este punto, hay que recordar que el acto de deshacerse del cuerpo del difunto sería llevado a cabo por personas cercanas a él o por quienes, en vida, convivieron o mantuvieron algún tipo de relación. Por tal razón es que el alma de Patroclo se le aparece a Aquiles para solicitarle que brinde una digna sepultura a sus restos corpóreos, pues, aunque las exequias en su

⁸⁵ El hecho de no recibir una adecuada sepultura ocasiona una pena aún mayor para el muerto, pues su alma no lograría placidez en el más allá, por ejemplo, la solicitud que realiza el alma de Patroclo, para que alguno sepultara su cuerpo. Al respecto, Eliade (1998), considera que “para ciertos pueblos, tan solo el entierro ritual confirma la muerte: el que no es enterrado según la costumbre, no está muerto” (p. 135), lo cual permite pensar que un cuerpo insepulto no facultaba al espíritu para considerarse completamente desligado del mundo terrenal y, por tal razón, no podía cruzar el río Aqueronte, en la barcaza del viejo Caronte.

honor ya se habían iniciado, resultaba estrictamente necesario concluir las. Todo esto formaba parte del ritual funerario:

ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Πατροκλῆος δειλοῖο
πάντ' αὐτῷ μέγεθος τε καὶ ὄμματα κάλ' ἔϊκυῖα
καὶ φωνήν, καὶ τοῖα περὶ χροῖ εἵματα ἔστο·
στῇ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς καὶ μιν πρὸς μῦθον ἔειπεν·
εὗδεις, αὐτὰρ ἐμεῖο λελασμένος ἔπλευ Ἀχιλλεῦ.
οὐ μὲν μευ ζώνοντος ἀκήδεις, ἀλλὰ θανόντος·
θάπτε με ὅττι τάχιστα πύλας Ἀΐδαο περήσω.
τῇλέ με εἵργουσι ψυχαὶ εἰδῶλα καμόντων,
οὐδέ μέ πω μίσγεσθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἐῷσιν,
ἀλλ' αὐτῶς ἀλάλημαι ἂν' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ.
καὶ μοι δὸς τὴν χεῖρ'· ὀλοφύρομαι, οὐ γὰρ ἔτ' αὖτις
νίσομαι ἐξ Ἀΐδαο, ἐπὴν με πυρὸς λελάχητε.

[Acudió a verlo entonces el alma del triste Patroclo,
igual que él, tanto por su estatura y hermosas pupilas

y la voz, como por los vestidos que había llevado,
y, poniéndose sobre su frente, le habló de este modo:
— ¿Duermes ya? ¿De esta forma, tan pronto, me olvidas, Aquiles?
Vivo, te preocupabas de mí y me abandonas ya muerto.
Entiérrame, y podrán darme entrada las puertas del Hades,
pues las almas que son de los muertos imagen me apartan
lejos de ellas y el río, no quieren dejarme que pase,
y ante el Hades de puertas tan anchas camino errabundo.
¡Dame ahora la mano; lo pido llorando! Ya nunca,
entregado mi cuerpo a las llamas, vendré desde el Hades⁸⁶].

(Hom. *Il.* XXIII 65-76)

Del pasaje anterior es posible extraer un par de fragmentos que apuntan directamente a la necesidad, antes planteada, de la realización de exequias; tal es el caso de «θάπτε με» y «με πορὸς λελάχητε»; no obstante, se refiere a actividades distintas entre sí, en relación con la manera de deshacerse del cuerpo del difunto. A pesar de que, como se ha mencionado líneas atrás, la cremación es la forma más común, para la eliminación de los cadáveres, en los poemas homéricos.

⁸⁶ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

Así, el fuego se convierte, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, en manera recurrente para deshacerse del cadáver, tal como se narra en el pasaje en Odiseo le pregunta a su madre cómo es estar muerto:

ὦ μοι, τέκνον ἐμόν, περὶ πάντων κάμμορε φωτῶν,
οὐ τί σε Περσεφόνεια Διὸς θυγάτηρ ἀπαφίσκει,
ἀλλ' αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν·
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν,
ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερόν μένος αἰθομένοιο
δαμναῖ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπηι λεύκ' ὀστέα θυμός,
ψυχὴ δ' ἥūt' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπόνηται.

[— ¡Ay de mí, hijo mío, tú el más infeliz de los hombres!

No hay engaño de la hija de Zeus, de la diosa Perséfone.

Esta es la condición de todo hombre mortal cuando muere,

pues los nervios no tienen ya unidos la carne y los huesos:

la potente energía del fuego consúmelo todo

cuando toda la vida vacía la blanca osamenta

y el principio vital se nos vuela lo mismo que un sueño⁸⁷].

(Hom. *Od.* XI 216- 222)

El pasaje anterior se reviste de particular importancia, pues derrumba la creencia de que la cremación solamente fuese un proceso ciertamente condicionado por el contexto, es decir, que solamente se presentara, en los poemas homéricos, en aquellos pasajes caracterizados por el desarrollo de batallas, de guerra, como cuando se comenta el tratamiento de los cuerpos de quienes han sido llevados a la muerte por los dardos lanzados por el dios tutelar de los troyanos, Apolo: «οὐρῆας μὲν πρῶτον ἐπὶ φέτο καὶ κύνες ἄργους, / αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτοῖσι βέλος ἔχεπευκὲς ἐφίεις/ βάλλ': αἰεὶ δὲ πυραὶ νεκρῶν καίοντο θαμνισί.» [Al principio a los mulos tiró y a los ágiles perros,/ pero luego a los hombres lanzó las amargas saetas,/ y en las piras, sin tregua, empezaron a arder los cadáveres⁸⁸.] (Hom. *Il.* I 50-52). Esto es así, porque Anticlea, la madre de Odiseo, murió en un ambiente pacífico. Sin embargo, este pasaje podría denominarse como excepcional.

No obstante, predominan los pasajes bélicos en los que son descritas, con bastante detalle, las actividades concernientes a las realizaciones de cremaciones como mecanismos para deshacerse del cuerpo de los difuntos, tal como muestra el siguiente pasaje de la *Ilíada*, describe con detalle el desarrollo de las cremaciones y otras actividades funerarias asociadas con esta:

⁸⁷ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

⁸⁸ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

καὶ τότε ἄρ' Ἰδαῖον προσέφη κρείων Ἀγαμέμνων ·
Ἰδαῖ' ἦτοι μῦθον Ἀχαιῶν αὐτὸς ἀκούεις
ὥς τοι ὑποκρίνονται · ἐμοὶ δ' ἐπιανδάνει οὕτως
ἀμφὶ δὲ νεκροῖσιν κατακαίμεν οὐ τι μεγαίρω ·
οὐ γάρ τις φειδὼ νεκρῶν κατατεθνηῶτων
γίγνεται ἐπεὶ κε θάνωσι πυρὸς μελίσσέμεν ὄκα.
ὄρκια δὲ Ζεὺς ἴστω ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης.
ὥς εἰπὼν τὸ σκῆπτρον ἀνέσχεθε πᾶσι θεοῖσιν,
ἄψορρον δ' Ἰδαῖος ἔβη προτὶ Ἴλιον ἱρήν.
οἱ δ' ἔατ' εἰν ἀγορῇ Τρῶες καὶ Δαρδανίῳνες
πάντες ὁμηγερέες, ποτιδέγμενοι ὁππότε ἄρ' ἔλθοι
Ἰδαῖος · ὁ δ' ἄρ' ἦλθε καὶ ἀγγελίην ἀπέειπε
στὰς ἐν μέσσοισιν · τοὶ δ' ὀπλίζοντο μάλ' ὄκα,
ἀμφοτέρων νέκυάς τ' ἀγέμεν ἕτεροι δὲ μεθ' ὕλην ·
Ἀργεῖοι δ' ἐτέρωθεν εὐσσέλμων ἀπὸ νηῶν
ὀτρύνοντο νέκυσ τ' ἀγέμεν, ἕτεροι δὲ μεθ' ὕλην.
Ἥελιος μὲν ἔπειτα νέον προσέβαλλεν ἀρούρας

ἐξ ἀκαλαρρεΐταιο βαθυρρόου Ὠκεανοῖο
οὐρανὸν εἰσανιών· οἱ δ' ἦντεον ἀλλήλοισιν.
ἐνθα διαγνῶναι χαλεπῶς ἦν ἄνδρα ἕκαστον·
ἀλλ' ὕδατι νίζοντες ἄπο βρότον αἱματόεντα
δάκρυα θερμὰ χέοντες ἀμαξάων ἐπάειραν.
οὐδ' εἷα κλαίειν Πρίαμος μέγας· οἱ δὲ σιωπῇ
νεκροὺς πυρκαϊῆς ἐπινήνεον ἀχνόμενοι κῆρ,
ἐν δὲ πυρὶ πρήσαντες ἔβαν προτὶ Ἴλιον ἱρήν.
ὣς δ' αὐτῶς ἐτέρωθεν εὐκνήμιδες Ἀχαιοὶ
νεκροὺς πυρκαϊῆς ἐπινήνεον ἀχνόμενοι κῆρ,
ἐν δὲ πυρὶ πρήσαντες ἔβαν κοίλας ἐπὶ νῆας.

[Y así habló Agamenón, dirigiéndose, entonces a Ideo:

— Ya escuchaste, ¡oh Ideo!, lo que los aqueos responden,
y en verdad que me agrada la forma en que te han contestado.
No me opongo, no obstante, a que sean quemados los muertos
porque toda demora debiera evitarse en las honras
entregando a las llamas al punto a los hombres que han muerto.

Zeus tonante, el esposo de Hera, me sea testigo.

Dijo así, y levantó en llamamiento a los dioses su cetro,

y momentos después volvió Ideo a Ilión la sagrada.

En el ágora estaban aún los troyanos y dárdanos,

aguardando anhelantes a que regresara a ella Ideo.

Y una vez entre ellos les dio la respuesta el heraldo.

Todos ellos al punto estuvieron dispuestos, los unos

para ir por los muertos, los otros para ir por la leña.

De sus naves bancadas los de Argos salieron, los unos

para ir por los muertos, los otros para ir por la leña.

Con sus rayos hería ya el sol nuevamente los campos,

mientras íbase, desde el Océano hondo y tranquilo,

elevando a los cielos, cuando unos con otros mezcláronse.

Resultaba difícil saber qué guerrero era el muerto,

mas lavaban su sangre con agua y vertiendo sobre ellos

ardentísimo llanto los iban subiendo a los carros.

No quería el rey Príamo el llanto; en silencio,

afligidos dentro del corazón, a la pira los muertos llevaron,

y una vez encendida la hoguera volvieron a Troya.

Los aqueos de grebas hermosas, también afligidos

dentro del corazón, a la pira los muertos llevaron

y, encendida la hoguera, a las cóncavas naves volvieron⁸⁹].

(Hom. *Il.* VII 405-432)

El pasaje anterior demuestra que deshacerse del cuerpo sin vida de los héroes, en los poemas homéricos, no es una tarea sencilla y, por lo tanto, exigía la comprensión de una tradición y de una serie de acciones que la componían. De este modo y partiendo de otros pasajes, no se puede negar que, en un contexto bélico (o pacífico), la forma más utilizada para eliminar el cadáver es la cremación; no obstante, es posible localizar pasajes en los que la práctica utilizada es la inhumación, proceso que, a juicio personal, es más complejo y diverso que el de la cremación, tal como se observa en el canto III de la *Odisea*, en el que el hijo de Odiseo, Telémaco, viaja a Pilo para encontrarse con Néstor, el anciano rey, con la finalidad de obtener información sobre el paradero del padre. Néstor le cuenta a Telémaco cómo Menelao detiene su viaje de regreso de Troya, con el fin de ofrecer una digna sepultura a Frontis, hijo de Onétor y piloto de su nave:

ἡμεῖς μὲν γὰρ ἅμα πλέομεν Τροίηθεν ἰόντες,

Ἀτρεΐδης καὶ ἐγώ, φίλα εἰδότες ἀλλήλοισιν ·

⁸⁹ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

ἀλλ' ὅτε Σούνιον ἱρὸν ἀφικόμεθ', ἄκρον Ἀθηνέων,
ἔνθα κυβερνήτην Μενελάου Φοῖβος Ἀπόλλων
οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἐποιχόμενος κατέπεφνε,
πηδάλιον μετὰ χερσὶ θεούσης νηὸς ἔχοντα,
Φρόντιν Ὀνητορίδην, ὃς ἐκαίνυτο φῦλ' ἀνθρώπων
νῆα κυβερνῆσαι, ὁπότε σπέρχοιεν ἄελλαι.
ὥς ὁ μὲν ἔνθα κατέσχετ', ἐπειγόμενός περ ὁδοῖο,
ὄφρ' ἔταρον θάπτοι καὶ ἐπὶ κτέρεα κτερίσειεν.

[Pues nosotros, al mismo tiempo desde Troya,
el Atrida y yo, navegábamos juntos y en buena armonía.
Mas de pronto, una vez arribamos a Sunio, el sagrado
promontorio de Atenas, mató Febo Apolo al piloto
del Atrida, al que dio con sus más blandas flechas la muerte
y que entonces tenía el timón de la nave en las manos,
Frontis, hijo de Onétor, sin par en las tribus humanas
gobernando una nave a través de las grandes tormentas.
A pesar de su prisa, obligado se vio a detenerse

para dar sepultura a su hombre y hacerle honras fúnebres⁹⁰].

(Hom. *Od.* III 276-285)

A pesar de que se menciona que fue Apolo quien quitó la vida a Frontis, tal hecho no puede tomarse de forma literal, pues en realidad, lo que pretende decirse es que el piloto de la nave del Atrida, murió producto de la insolación. Es decir, que su muerte se produjo de forma natural⁹¹. Asimismo, otro pasaje en el que se acusa a una divinidad de ser causante de la muerte de un personaje (en sentido figurado), es el pasaje en el que Odiseo pregunta a su madre sobre el motivo de su muerte y esta le contesta que «ἀλλ' ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον· τίς νύ σε κῆρ ἐδάμασσε τανηλεγέος θανάτοιο;/ ἦ δολιχὴ νοῦσος, ἣ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα/ οἷσ' ἀγανοῖσι βέλεσσιν ἐποιχομένη κατέπεφνεν;» [Pero aclárame esto, y responde con toda franqueza. ¿Qué destino de muerte espantosa acabó con tu vida? ¿Fue una larga dolencia? ¿O ha sido Ártemis flechera quien te ha dado la muerte al lanzarte sus flechas suaves?⁹²]. (Hom. *Od.* XI 170- 173). Lo más probable es que Odiseo mencione el nombre de Ártemis, por tratarse de la muerte de su madre, es decir, de una mujer.

Así las cosas, a pesar de que los motivos por los que la muerte sobrevino a ambos personajes hayan sido naturales y se hayan dado en contextos relativamente pacíficos, en el caso de Frontis llama la atención que la forma por

⁹⁰ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

⁹¹ Aunque se debe recordar que, con cierta frecuencia, en Homero las acciones tienen un responsable divino además de otro humano.

⁹² Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

la cual se desharán de su cadáver será distinta de la utilizada para deshacerse del cuerpo de la madre de Odiseo, pues, en el primero, el medio será la inhumación, mientras que, para la segunda, el procedimiento será la cremación, tal como se mencionó líneas atrás, en el pasaje en que relata su muerte ante los cuestionamientos de Odiseo.

Ahora bien, al realizar una comparación con el otro de los referentes mencionados anteriormente, a saber, el pasaje en el que el alma de Patroclo pide a Aquiles que entregue sus restos corpóreos a las llamas de una hoguera (Hom. *Il.* XXII 65-76) y el pasaje correspondiente al sepultamiento de Frontis, puede determinarse una diferencia esencial relacionada directamente con aquello que debe ser quemado, pues, por un lado, el alma de Patroclo pide, tal como se mencionó anteriormente, que su cuerpo sea consumido por las llamas, mientras que, en el pasaje de Frontis, lo que será llevado a la hoguera para ser consumido serán sus objetos más valiosos.

Unido a lo anterior, si dichos pasajes se comparan con el que describe la manera en que Elpénor pide al noble de Ítaca, Odiseo, no dejar su cadáver insepulto, podrían determinarse nuevas diferencias, pues este pasaje, como se verá a continuación, mezcla ambos medios, es decir, mezcla cremación e inhumación y, además, cremación del cuerpo junto con los objetos más preciados por el héroe:

νῦν δὲ σε τῶν ὀπιθεν γουνάζομαι, οὐ παρεόντων,

πρὸς τ' ἀλόχου καὶ πατρός, ὃ σ' ἔτρεφε τυτθὸν ἔοντα,

Τηλεμάχου θ', ὄν μοῦνον ἐνὶ μεγάροισιν ἔλειπες ·

οἶδα γὰρ ὡς ἐνθ'ένδε κιῶν δόμου ἐξ Αἴδαο

νῆσον ἐς Αἰαίην σχήσεις εὐεργέα νῆα ·

ἔνθα σ' ἔπειτα, ἄναξ, κέλομαι μνήσασθαι ἐμεῖο.

μή μ' ἄκλαυτον ἄθαπτον ἰὼν ὄπιθεν καταλείπειν

νοσφισθεῖς, μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι,

ἀλλά με κακκῆαι σὺν τεύχεσιν, ἅσσα μοι ἔστιν,

σῆμά τέ μοι χεῦναι πολίης ἐπὶ θινὶ θαλάσσης,

ἄνδρὸς δυστήνοιο καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι.

ταῦτά τέ μοι τελέσαι πῆξαί τ' ἐπὶ τύμβῳ ἐρετμόν,

τῷ καὶ ζωὸς ἔρεσσον ἐὼν μετ' ἐμοῖς ἐτάροισιν.

[Por los tuyos que no están aquí y que te esperan, te imploro,

por tu esposa y tu padre, que te hubo criado de niño,

por Telémaco, el único hijo que allí te dejaste;

porque sé que, partiendo de aquí, de la casa del Hades,

detendrás a tu armónica nave en la isla de Eea:

cuando a tales lugares arribes, señor, no me olvides;

no te vayas y dejes mi cuerpo sin llanto ni exequias,
que no sea se aíren contigo, por mí, las deidades.
Quémame con las armas que tengo y erígeme un túmulo
en la orilla cubierta de arena del mar espumoso
para hacerles saber mi desgracia a los hombres futuros.
Hazlo así como digo y encima de mi sepultura
pon el remo con el que bogaba con mis compañeros⁹³].

(Hom. *Od.* XI 66-78)

Lo solicitado por Elpénor comparte algunos rasgos con lo que se llevaría a cabo como parte de las exequias destinadas para el también marinero Frontis, ya que el primero solicita al rey de Ítaca que se deshaga de su cuerpo en una hoguera; pero, además de esto, deberá entregar al fuego las valiosas armas que poseyó mientras vivía; «ἀλλὰ με κακκῆαι σὸν τεύχεσιν, ἅσσα μοι ἔστιν» (Quémame con las armas que tengo). No obstante, hay una pequeña diferencia entre ambos marineros: en el caso de Elpénor, su remo, el que utilizó en su labor mientras vivía, no será abrasado por el fuego; sin embargo, en el caso de Frontis, todos sus objetos de valor serán destinados al fuego, tal como se entiende a partir

⁹³ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

del uso de «κτέρεα κτερίσειεν», es decir, quemar sus pertenencias, pero del cuerpo se dice que recibirá sepultura.

Unido a lo anterior, se puede apreciar en los pasajes antes expuestos, que tanto el Atrida Menelao como Odiseo tienen la obligación de realizar una pausa en sus respectivos viajes para llevar a cabo las exequias de sus marineros. Así las cosas, en el caso del cadáver de Elpénor, a pesar de que la muerte le sobrevino en un contexto pacífico, será eliminado mediante la cremación, proceso más recurrente en los poemas de la *Ilíada* y la *Odisea*. Por otra parte, en el caso de Frontis, es posible notar algunos indicios que permitirían considerar que su cuerpo será inhumado, lo que, al mismo tiempo hace pensar que se trata de un proceso más íntimo, es decir, llevado a cabo por personas muy cercanas, como familiares o amigos muy queridos. Ahora bien, el caso de Frontis no es el único en el que no se utiliza la cremación como medio para deshacerse del cuerpo del difunto, pues en la *Ilíada* es posible distinguir el pasaje que narra el funeral de Sarpedón, el cual expone que:

εἰ δ' ἄγε νῦν φίλε Φοῖβε, κελαινεφές αἶμα κάθηρον

ἐλθὼν ἐκ βελέων Σαρπηδόνα, καί μιν ἔπειτα

πολλὸν ἀπὸ πρὸ φέρων λοῦσον ποταμοῖο ῥοῇσι

χρῖσόν τ' ἀμβροσίῃ, περὶ δ' ἄμβροτα εἵματα ἔσسون ·

πέμπε δέ μιν πομποῖσιν ἅμα κραϊνοῖσι φέρεσθαι

ὑπνῷ καὶ θανάτῳ διδυμάουσιν, οἳ ῥά μιν ὤκα

θήσουσ' ἐν Λυκίης εὐρείῃς πτόνι δῆμῳ,

ἔνθα ἔταρχουσιν κασίγνητοὶ τε ἔται τε

τύμβῳ τε στήλῃ τε · τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων.

[– Vete, Febo querido, y después de limpiarle la sangre

negra, saca de allí a Sarpedón y condúcelo lejos,

lávalo en la corriente de un río, y con ambrosía

úngelo, y luego vístelo con vestiduras divinas,

y una vez hecho así, entrégalo a los veloces emisarios?,

los hermanos gemelos el Sueño y la Muerte, que pronto

dejarán en las fértiles tierras de Licia su cuerpo,

y sus deudos y hermanos podrán enterrarlo en un túmulo

bajo un cipo, pues tales honores a un muerto se deben⁹⁴].

(Hom. *Il.* XVI 667-675)

⁹⁴ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

Es relevante mencionar que los versos expuestos anteriormente son palabras dichas por Zeus a Apolo, lo cual resulta esclarecedor en relación con las maneras utilizadas para eliminar los cadáveres y los pasos para llevar a cabo dicha actividad. En este caso se debe recordar que dichos ritos funerarios son desarrollados en Licia, es decir, en un contexto apartado de la guerra, quizá más cercano al ambiente pacífico que se describe en los pasajes que relatan los funerales de los marineros mencionados líneas atrás y en el que se encuentra la madre de Odiseo, Anticlea. Aunque este será el único punto de encuentro entre dichos pasajes. Por un lado, es posible notar una diferencia en relación con lo descrito en los pasajes de Elpénor y Anticlea; a saber, en el caso de estos dos, el procedimiento que se utiliza es la cremación (aunque en el caso de Elpénor, sus restos cremados serán depositados y sobre estos se erigirá un túmulo, como ocurre en el funeral de Aquiles descrito por Agamenón). Por otra parte, nada se menciona sobre una posible cremación del cadáver de Frontis, de quien solo se indica que serán quemadas sus pertenencias más valiosas.

A partir de las evidencias anteriores, se debe considerar que tanto la cremación como la realización de inhumaciones se llevaban a cabo en contextos de guerra como de paz; no se contradecían; antes bien, ambas eran bien conocidas e incluso podrían combinarse, como en el caso de Elpénor y Frontis, o bien, en el caso del funeral de Patroclo o el de Aquiles, en el cual, luego de que el cuerpo es entregado al fuego, se toman sus restos y se colocan en una urna, con la intención de que sean sepultados posteriormente, como se muestra en el siguiente pasaje:

ἔζετο δ' ὀρθωθείς καί σφεας πρὸς μῦθον ἔειπεν·

Ἀτρεΐδῃ τε καὶ ἄλλοι ἀριστῆες Παναχαιῶν,

πρῶτον μὲν κατὰ πυρκαϊὴν σβέσας· αἴθοπι οἴνῳ

πᾶσαν, ὅπόσσον ἐπέσχε πυρὸς μένος· αὐτὰρ ἔπειτα

ὄστέα Πατρόκλοιο Μενoitιάδαο λέγωμεν

εὖ διαγιγνώσκοντες· ἀριφραδέα δὲ τέτυκται·

ἐν μέσσηι γὰρ ἔκειτο πυρῇ, τοὶ δ' ἄλλοι ἀνευθεν

ἐσχατιῇ καίοντ' ἐπιμῖξ ἵπποι τε καὶ ἄνδρες.

καὶ τὰ μὲν ἐν χρυσέῃ φιάλῃ καὶ δίπλακι δημῷ

θείομεν, εἰς ὃ κεν αὐτὸς ἐγὼν Ἄϊδι κεύθωμαι.

τύμβον δ' οὐ μάλα πολλὸν ἐγὼ πονέεσθαι ἄνωγα,

ἀλλ' ἐπεικέα τοῖον· ἔπειτα δὲ καὶ τὸν Ἀχαιοὶ

εὐρὺν θ' ὕψηλόν τε τιθήμεναι, οἳ κεν ἐμεῖο

δεύτεροι ἐν νήεσσι πολυκλήϊσι λίπησθε.

[Luego se incorporó, se sentó y pronunció estas palabras:

—¡Oh tú, Atrida y caudillos de todos los hombres aqueos!

Con el vino sombrío apagad totalmente la hoguera

en el sitio en que el fuego reinó, y recojamos los huesos
de Patroclo, hijo del gran Menetio. Escojámoslos todos
bien. Es fácil saber cuáles son: se encontraba en medio
de la pira. Los otros quemáronse todos aparte,
confundidos caballos y hombres en ambos extremos.
Doblemente cubiertos de grasa en un cofre de oro
coloquemoslos hasta que al Hades también yo descienda.
No deseo para él una tumba demasiado grande:
la que a un muerto le es justa. Después los aqueos que vivos
en las naves se queden el día en que pierda la vida,
erigirle podrán una tumba más larga y más ancha⁹⁵].

(Hom. *Il.* XXIII 235-248)

Tal como se observa en el pasaje anterior, cremación e inhumación, coexisten e incluso podría afirmarse que son complementarias, o bien partes que conforman la realización de un mismo funeral.

3.3.2. *Las exequias de Patroclo y el culto otorgado a los muertos*

De todas las muertes ocurridas en la *Ilíada*, una de las más recordadas es la del joven Patroclo, no solo porque murió en batalla contra Héctor y vistiendo

⁹⁵ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

la armadura de Aquiles, sino por la manera tan detallada con la que es descrito el ritual funerario desarrollado en su honor. Por tales razones, se posiciona dentro del poema homérico como una fuente esencial para comprender la importancia que los griegos asignaban a los cultos destinados a sus muertos y, asimismo, demostrar que tanto los *aedos*, como las personas que los escuchaban, tenían pleno conocimiento de los procedimientos para llevarlos a cabo de manera correcta y que, antes bien, se trataría de actividades asociadas al pueblo micénico.

En ese sentido, lo primero que puede notarse es que el ritual funerario del Menecíada guarda algunos rasgos particulares que pueden asociarse con prácticas funerarias micénicas; por ejemplo, lo descrito en el canto XXIII, versos del 255 al 257: «τορνῶσαντο δὲ σῆμα θεμειλιά τε προβάλοντο / ἀμφὶ πυρὴν · εἴθαρ δὲ χυτὴν ἐπὶ γαῖαν ἔχευαν,/ χεύαντες δὲ τὸ σῆμα πάλιν κίον» [El lugar de la tumba trazaron en torno a la pira,/ los cimientos echaron y luego la tierra extendieron,/ erigieron la tumba y se fueron⁹⁶]. En dicho pasaje, como se observa, se describe la sepultura en un túmulo de forma circular, por la mención de un trazado alrededor de este, práctica común en el pueblo micénico, quienes sepultaban a sus muertos en túmulos de forma circular.

Esa circularidad del trazo se desprende del uso de la palabra *τορνῶσαντο*, forma del aoristo del verbo *τορνῶω*, cuyo significado se asocia a realizar un círculo o circundar un espacio. Igualmente, se trata de un verbo denominativo con sentido factitivo, que deriva de *τόρνος*, que es el compás que utilizan los artesanos. Ahora bien, esta noción de circularidad se enfatiza con el uso de la

⁹⁶ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

preposición ἀμφὶ y será posteriormente reforzada con el pasaje en el que se cuenta cómo el Pelida arrastra el cadáver de Héctor alrededor del túmulo de Patroclo: «τρίς δ' ἐρύσας περὶ σῆμα Μενoitιάδαιο θανόντος/ αὖτις ἐνὶ κλισίῃ παυέσκετο, τὸν δὲ τ' ἔασκεν/ ἐν κόνι ἐκτανύσας προπρηνέα» [Lo arrastró por tres veces en torno a la tumba del hijo/ de Menecio, y volvióse a la tienda dejando el cadáver/ sobre el polvo tendido⁹⁷]. (Hom. *Il.* XXIV 16-18). De este modo, es posible notar la similitud de la forma tumular utilizada por los griegos y la concebida por el pueblo micénico.

Se debe recordar que el cuerpo del fallecido Patroclo debía estar a punto de recibir los rituales funerarios finales, ya que la primera etapa, es decir, la *próthesis*, en la que se prepara el cuerpo, ya se había llevado a cabo; sin embargo, aún no había sido sepultado. Este hecho obligó a la *psykhé* del héroe a aparecerse ante a Aquiles para motivarlo a cumplir a cabalidad con todas las etapas que correspondían a un digno funeral, esto es, primero la cremación y la posterior inhumación de sus restos corpóreos, como se vio en el apartado anterior. El Atrida Agamenón ordenará a sus hombres que vayan por gran cantidad de leña con la cual pudiesen mantener encendida la pira funeraria de Patroclo. Además, manda amontonar numerosas hachas en el lugar establecido para la construcción del túmulo funerario, en el que serán depositados los restos del Meneciada y, más adelante, el cadáver de Aquiles⁹⁸. Todas las manifestaciones rituales del funeral se presentan de manera detallada, de forma que es posible entender la cercanía

⁹⁷ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

⁹⁸ El pasaje es el siguiente: «καὶ δ' ἄρ' ἐπ' ἀκτῆς βάλλον ἐπισχερώ, ἐνθ' ἄρ' Ἀχιλλεὺς/ φράσσατο Πατρόκλῳ μέγα ἡρίον ἥδ' οἱ αὐτῶι.» [y los fueron dejando en la orilla del mar, donde Aquiles/ deseaba erigir una tumba a Patrolo y a él mismo]. (Hom. *Il.* XXIII 125-127).

existente entre los ritos y los cultos destinados a los muertos, es decir, a los sacrificios y ofrendas destinados a estos.

En el caso del funeral de Patroclo y los cultos recibidos, luego de que la primera etapa (*próthesis*) es llevada a cabo, lo siguiente es disponer de un espacio apropiado donde pueda construirse la pira, en la que reposará su cuerpo para recibir la cremación.

Luego de que los hombres de Agamenón han apilado los troncos de la manera en la que su rey les ha ordenado, se alejan, ya que el Pelida Aquiles ha pedido que así sea. Esto quiere decir que únicamente quienes fueron verdaderamente cercanos al difunto deben ser quienes le hagan ofrendas y colaboren en la preparación de los rituales en honor a este, tal como se presenta en el siguiente pasaje:

ἐν δὲ πυρῇι ὑπάτῃι νεκρὸν θέσαν ἀχνύμενοι κῆρ.

πολλὰ δὲ ἴφια μῆλα καὶ εἰλίποδας ἔλικας βοῦς

πρόσθε πυρῆς ἔδερόν τε καὶ ἄμφεπον · ἐκ δ' ἄρα πάντων

δημὸν ἐλὼν ἐκάλυψε νέκυν μεγάρθυμος Ἀχιλλεὺς

ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς, περὶ δὲ δρατὰ σώματα νήει.

ἐν δ' ἐτίθει μέλιτος καὶ ἀλείφατος ἀμφιφορῆας

πρὸς λέχεα κλίνων · πίσυρας δ' ἐριαύχενας ἵππους

ἔσσυμένως ἐνέβαλλε πυρῇ μεγάλα στεναχίζων.

ἐννέα τῷ γε ἄνακτι τραπεζῆες κύνες ἦσαν,

καὶ μὲν τῶν ἐνέβαλλε πυρῇ δύο δειροτομήσας,

δώδεκα δὲ Τρώων μεγαθύμων υἱέας ἐσθλοὺς

χαλκῷ δηϊόων · κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα ·

ἐν δὲ πυρὸς μένος ἦκε σιδήρεον ὄφρα νέμοιτο.

ὣμωξέν τ' ἄρ' ἔπειτα, φίλον δ' ὀνόμηνεν ἑταῖρον ·

χαῖρέ μοι ὦ Πάτροκλε καὶ εἰν Αἴδαο δόμοισι ·

πάντα γὰρ ἤδη τοι τελέω τὰ πάροιθεν ὑπέστην,

[Tristes de corazón, en la pira pusieron al muerto.

Muchas gruesas ovejas y bueyes de patas ligeras

y de cuernos torcidos mataron en torno a la pira.

Con su grasa, el magnánimo Aquiles, de pies a cabeza,

cubrió el cuerpo, y en torno hacinó, desolladas, las víctimas.

Dejó junto al cadáver dos ánforas, una de aceite,

de miel otra; y cuatro corceles de cuellos erguidos,

exhalando profundos suspiros llevó hasta la pira.

Nueve perros tenía ese rey, de su mesa nutridos;
a dos de ellos cortó la cabeza y dejó entre la leña;
degolló a doce intrépidos hijos de teucros ilustres
con el bronce, pues su corazón solo muerte pensaba.
Y, entregando la pira a la llama indomable del fuego,
para que devoráralo todo, lloró así a su amigo:
—Regocíjate, aun cuando en el Hades te encuentres, Patroclo,
puesto que ahora te cumplo las cosas que te he prometido⁹⁹].

(Hom. *Il.* XXIII 165-180)

Tal como se observa en el pasaje anterior, existe una preocupación por que cada detalle del funeral crematorio sea llevado a cabo con celo y con la solemnidad correspondiente. Asimismo, las actividades desarrolladas llaman la atención, pues únicamente son presentadas en pasajes que narran los funerales de personajes egregios como el de Patroclo o el de Aquiles, descrito en los versos del 65 al 70, en el canto XXIV de la *Odisea*; o el que se lleva a cabo en honor de Héctor, como se presentó en apartados anteriores, el cual mostraba algunos detalles parecidos, excepto lo correspondiente a los sacrificios humanos en honor del difunto, seguramente porque esto no era acostumbrado por el pueblo

⁹⁹ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

troyano. Por otra parte, tampoco se encuentra dicha actividad (la de sacrificar seres humanos) en los cultos funerarios analizados anteriormente, por ejemplo, los que se destinaron en honor de Elpénor, Sarpedón, Frontis ni a la madre de Odiseo, Anticlea.

Unido a lo anterior, otra actividad que llama la atención es la de sacrificar gran número de animales al pie de la pira del muerto. Con frecuencia, a las prácticas funerarias (que tenían una clara función religiosa, la cual se enfocaba en asegurar el paso y la permanencia de los muertos en el más allá) se les otorga cierto grado de obligatoriedad, lo que las convierte en acciones rituales, que conformarán finalmente el culto funerario, tal como ocurre con la *próthesis*, las lamentaciones, la purificación del cadáver, el uso del fuego y las ofrendas. No obstante, llama la atención que el sacrificio de animales no sea una práctica común en relación con las exequias, pues, si lo fuera, estaría presente en todos los funerales, aunque fuese a pequeña escala. Sin embargo, esto no ocurre.

De esta manera, no es posible considerar como ‘concluyente’ el posicionamiento teórico de Burkert (2007), que sostiene que en todo funeral debían llevarse a cabo sacrificios, los cuales se debían a la necesidad de apaciguar el dolor y la impotencia de los vivos ante el advenimiento de la muerte sobre aquellos que aman.

En el caso de los poemas homéricos, los momentos en los que se manifiesta este tipo de acciones rituales son aislados y poco numerosos. Como prueba están los casos referidos anteriormente: el funeral de Patroclo y el de Aquiles. Asimismo, las afirmaciones que estudiosos como Rohde, Bremmer o Burkert

ofrecen sobre dicho tema son divergentes, poco satisfactorias y, en algunos casos, hasta carentes de fundamentos. Esto se debe principalmente a que el punto de partida de los autores antes mencionados es la realización de los rituales funerarios en honor de Patroclo y la subsiguiente comparación de estos con acciones todavía más antiguas y generalizadas. De este modo, ellos siguen el método deductivo y la aplicación de analogías; por ejemplo, si los pueblos de la antigüedad realizan repetidamente este tipo de prácticas sacrificiales en los funerales y eso queda registrado en el pasaje que se refiere a las exequias del Menecíada, entonces, por analogía, esto sería también una práctica común en todos los pueblos helénicos y todos aquellos que, no siendo helénicos, compartían algunas características con estos.

De esta manera, para una mejor comprensión de los rituales funerarios griegos y del culto que estos dedicaban a sus muertos, será provechoso investigar las posibles motivaciones que originaron la necesidad de realizar sacrificios como parte del boato funerario de los más eximios héroes. Para tal fin, conviene aproximarse a la afirmación de Rohde (2009):

...no puede caber la menor duda de que en las ceremonias funerarias tributadas en honor de Patroclo no debe buscarse un germen de nuevas ideas, sino, por el contrario, el vestigio o rudimento del culto tributado al alma con carácter intensivo en una época anterior, de un culto que en su tiempo correspondería plenamente, sin duda alguna, a la creencia en el grande y per-sistente poder de las almas de los muertos y que ahora se ha mantenido indemne, en una época, que, movida ya por creencias o

ideas religiosas distintas, solo comprende ya a medias o no comprende en absoluto el sentido de tales actos del culto (p. 21).

La cita anterior supone que no se puede localizar un pasaje más atinente en los poemas homéricos que el de los funerales asociados a Patroclo y Aquiles, para obtener información sobre vestigios de una tradición funeraria, ya que en este se presentan los elementos necesarios para demostrar que, desde tiempos anteriores a la *Iliada* y la *Odisea*, eran llevadas a cabo acciones funerarias mediante las cuales el alma se regocijaba y emprendía su partida hacia el más allá. Actividades que se repetirían hasta conformarse como ritual y que se verán reflejadas en otras como la *próthesis*, la purificación del cuerpo, cerrarle los ojos y la boca, o bien, cremarlo o inhumarlo junto a sus pertenencias más valiosas. Esta última, según Rohde (2009), correspondería a una creencia sumamente antigua que consideraba que los difuntos, una vez establecidos en el más allá, podían utilizar los objetos con los cuales habían sido cremados o inhumados. En relación con esto, además menciona que:

... cuando el alma de Elpénor pide a Odiseo que sus armas sean quemadas con él o cuando Aquiles entrega sus armas a las llamas en la pira funeraria del enemigo muerto por él, en estos actos se trasluce claramente un rudimento de la creencia antigua según la cual el alma, de un modo misterioso, puede seguir haciendo uso de las herramientas quemadas a la par con su envoltura corpórea (Rohde, 2009, p. 21).

Tal como se aprecia en la cita anterior, Rohde (2009) considera que tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* constantemente se muestran señales de la realización, por parte de los griegos, de cultos destinados a sus difuntos. No obstante, con esto surge una contradicción, pues para los griegos, según dicho autor, la *psykhé* representaba una figura debilitada del vivo, casi fantasmagórica, desprovista de las cualidades que poseyó mientras su dueño vivía. Por lo tanto, ante esta situación, no habría motivos claros para llevar a cabo un culto funerario en su honor.

En su libro titulado *Human sacrifice in Ancient Greece*, Hughes (1991) afirma que los posicionamientos de Rohde, en relación con la realización de cultos en honor a los muertos, están estrechamente ligados a la quema de los objetos más preciados del difunto, junto con su cuerpo, tal como se expone en los funerales de Patroclo, pues de esta manera se evidencia la preocupación por solventar las carencias del muerto, en el más allá. Asimismo, Hughes (1991) menciona que Rohde pasa por alto el fin utilitario de los sacrificios animales que se llevan a cabo ante la pira, pues el hecho de que se quemen, como sucede en el funeral de Patroclo, animales como ovejas, bueyes o caballos no tenía un fin estrictamente religioso sino, por el contrario, su fin era práctico, ya que se trataba de mantener vivo el fuego de la hoguera con la grasa de estos animales y asegurarse, con esto, que el cuerpo del difunto fuese consumido totalmente por las llamas, hasta ser reducido a cenizas. Este autor sustenta sus afirmaciones tomando como punto de partida específicamente los versos 166 a 172, del canto XXIII, de la *Ilíada*, en los que se menciona:

πολλὰ δὲ ἴφια μῆλα καὶ εἰλίποδας ἔλικας βοῦς
πρόσθε πυρῆς ἔδερόν τε καὶ ἄμφεπον · ἐκ δ' ἄρα πάντων
δημὸν ἐλὼν ἐκάλυψε νέκυν μεγάρθυμος Ἀχιλλεὺς
ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς, περὶ δὲ δρατὰ σώματα νήει.
ἐν δ' ἐτίθει μέλιτος καὶ ἀλείφατος ἀμφιφορῆας
πρὸς λέχεα κλίνων · πίσυρας δ' ἐριαύχενας ἵππους
ἐσσυμένως ἐνέβαλλε πυρῇ μεγάλα στεναχίζων.

[Muchas gruesas ovejas y bueyes de patas ligeras
y de cuernos torcidos mataron en torno a la pira.
Con su grasa, el magnánimo Aquiles, de pies a cabeza,
cubrió el cuerpo, y en torno hacinó, desolladas, las víctimas.
Dejó junto al cadáver dos ánforas, una de aceite
de miel otra; y cuatro corceles de cuellos erguidos,
exhalando profundos suspiros llevó hasta la pira¹⁰⁰].

(Hom. *Il.* XXIII 166-172)

¹⁰⁰ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

Tal como puede notarse en la cita anterior, la intención de los sacrificios de ovejas y bueyes no es propiamente cultural, sino tiene por finalidad enardecer el fuego de la pira por medio de la grasa de estos animales, para que el cuerpo del difunto sea consumido completamente por las llamas; no obstante, el destino de los caballos es diferente. Parece que estos revisten una condición que los distingue entre los otros animales; sin embargo, no se dice nada más en los versos sucesivos. Al respecto de la matanza de animales ante la pira funeraria de Patroclo, Hughes (1991) afirma que:

Homer gives no indication of the reasons for their killing, but the simplest and widely accepted interpretation is that they are to be counted among the possessions of Patroclus. The slaying of horses and dogs may thus be seen as an extension of the practice of providing the dead with weapons and other goods, well known to archaeology (p. 52).

[Homero no da ninguna indicación de las razones de su asesinato, pero la interpretación más sencilla y ampliamente aceptada es que deben contarse entre las posesiones de Patroclo. El asesinato de caballos y perros se puede ver así como una extensión de la práctica

de proporcionar a los muertos armas y otros bienes, bien conocida por la arqueología¹⁰¹].

Así las cosas, Hughes (1991) no solo no está convencido del posicionamiento de Rohde, en cuanto a considerar los sacrificios de animales actividades con fines religiosos como parte de la realización de cultos a los muertos, ya que esto únicamente ocurre en los funerales de Patroclo y Aquiles (lo cual demuestra que no se trata de una práctica común entre los griegos), sino que piensa que lo verdaderamente relevante yace en los sacrificios humanos llevados a cabo en estos contextos fúnebres, a partir de lo cual afirma: «If the slaying of the Trojan captives in fact derived from an actual custom of sacrificing human victims to appease the ghost of the deceased, this original sacrificial character has left no discernible trace in the language of the poem¹⁰²» (Hughes, 1991, p.52).

De ese modo, ante la diversidad de posicionamientos sobre la importancia o la utilidad práctica o religiosa de los sacrificios realizados ante la pira funeraria, lo que se puede determinar es que no es posible llegar a conclusiones absolutas sobre este tema, pues no existe ninguna garantía de que los antiguos griegos llevaran a cabo estas actividades en su vida cotidiana, es decir, que podría

¹⁰¹ Traducción propia.

¹⁰² Si el asesinato de los troyanos cautivos, de hecho, se deriva de una costumbre real de sacrificar víctimas humanas para apaciguar al fantasma del difunto, este personaje sacrificial original no ha dejado rastro discernible en el lenguaje del poema. (Traducción propia)

tratarse, incluso, de una ampliación literaria de los hechos, llevada a cabo por parte de los aedos.

Unido a lo anterior, la magnificencia descrita en el funeral de Patroclo sería real únicamente en parte. Ahora bien, a pesar de que en los poemas homéricos se incorpora una serie de elementos, cuyo referente histórico podría constatar, no se debe pasar por alto que se trata, en el fondo, de textos literarios destinados a ser cantados por el aedo, quien tenía el objetivo principal de hacer poesía, no textos dirigidos a presentar la historia de un pueblo. Unido a lo anterior, también se debe tener en cuenta que los textos literarios siguen una lógica distinta a la de los textos puramente históricos. Por este motivo, además, no hay una manera exacta de saber cuál es la razón por la que son realizados sacrificios de animales ante la pira funeraria de Patroclo ni de Aquiles.

No obstante, como se ha mencionado antes, hay algunos autores que proponen que en los poemas homéricos no es posible determinar con firmeza la existencia de un culto general a los muertos. Sin embargo, como se verá más adelante, hay una serie de pasajes en los que se pueden señalar indicios de estos. Antes bien, resulta conveniente aproximarse a los posicionamientos de autores como Mylonas (1948), para quien no es posible distinguir, ni en la *Ilíada* ni en la *Odisea*, evidencias concretas que permitan afirmar, con suficientes argumentos, la existencia de un culto destinado a los muertos¹⁰³. Tal afirmación es fundamentada, por el autor, a partir de los puntos de encuentro entre lo descrito en los textos homéricos y los hallazgos en sitios arqueológicos principalmente

¹⁰³ «There is no evidence in the Homeric poems proving the existence of a cult of the dead (Mylonas, 1948, p.78)».

relacionados con el pueblo micénico; mejor dicho, los vestigios asociados con prácticas funerarias realizadas por dicho grupo. Para el autor, se puede afirmar que las prácticas funerarias realizadas por los micénicos, dados los hallazgos arqueológicos, se llevan a cabo con mayor regularidad y, además, compartía similitudes entre sí, lo cual las uniformaba, contrario a lo que se muestra en las epopeyas homéricas, en las que las prácticas funerarias mostradas varían, se acercan a tradiciones mucho más antiguas, o bien, más recientes que las micénicas, las cuales se hallan entrelazadas en los textos¹⁰⁴.

Además, Mylonas (1948), apegado a los hallazgos arqueológicos, mantiene la postura de que los micénicos no reverenciaban a sus muertos lo suficiente como para establecer un culto en su honor, ya que se han encontrado señales que parecen indicar que los restos de los difuntos habían sido removidos del sitio de sepultamiento, con el fin de que ese mismo espacio sirviese como sitio de reposo al nuevo cadáver. Los huesos del ocupante anterior eran dejados en abandono, amontonados, cerca de donde yacía, tal como lo menciona el autor:

The moment the body was dissolved and was transformed into a pile of bones it no longer had need of anything; there was no danger that its spirit would reappear; the spirit had descended into its final

¹⁰⁴ «Our archeological evidence is extensive and reveal a picture of homogeneous burial customs throughout the Mycenaean world; and it has been pointed out long since that the story of the burial customs given by Homer is consistent in spite of the fact that passages on which the story depends are of unequal merit, some being early and others later additions. It will prove of interest to enumerate at the outset the examples of burial which are to be found in the Homeric poems. There are not as numerous as one would expect to find in a story of war and adventure, and their description varies in fullness from case to case.» (Mylonas, 1948, p. 56)

abode never to return; and so the bones could be swept aside or even thrown out. This belief corresponds to the Homeric conception of the "psyche" and of Hades discussed above and provides us with one the most important links that connect the burial customs of the Mycenaean times and the Homeric epics (Mylonas, 1948, p. 71).

[En el momento en que el cuerpo se disolvió y se transformó en una pila de huesos, ya no tenía necesidad de nada; no había peligro de que su espíritu reapareciera; el espíritu había descendido a su morada final para no volver jamás; y así los huesos podrían ser apartados o incluso desechados. Esta creencia corresponde a la concepción homérica de la "psique" y del Hades discutida anteriormente y nos proporciona uno de los vínculos más importantes que conectan las costumbres de entierro de los tiempos micénicos y las épicas homéricas¹⁰⁵].

Según lo expuesto por dicho autor, se puede llegar a la conclusión de que no existía ningún tipo de devoción por los restos óseos del difunto, lo cual permite suponer, además, que no tendrían interés en desarrollar cultos en honor a sus difuntos, pues con la descomposición de los miembros terminaría todo. No

¹⁰⁵ Traducción propia.

obstante, tales afirmaciones son refutadas por otros estudiosos del mundo antiguo, tal es el caso de Nilsson (1971)¹⁰⁶. Para este autor, no es verdad que los micénicos no creyeran en una vida después de la muerte ni que tampoco fuesen a rendir culto al muerto y a su alma, pues, también valiéndose de los hallazgos arqueológicos de las tumbas, es posible encontrar en ellas una serie de orificios, por medio de los que se hacía llegar líquidos, como leche o sangre de animales, en favor del cadáver que yacía en el sitio. Según dicho autor, no tendría ningún sentido construir los túmulos funerarios con orificios ni realizar este tipo de prácticas (verter líquidos), si no existiera la creencia en que la psique permanecía después de sobrevenida la muerte.

Unido a lo anterior, estos orificios no fueron pasados por alto por Mylonas (1948), quien en contradicción con los cuestionamientos de Nilsson, afirmó que su construcción en los túmulos no era una práctica común, sino que únicamente se dejaban en los que correspondía a sujetos de nivel social alto, por lo que solo de ellos se consideraba la pervivencia del alma y el consecuente culto a sus restos. Esto tampoco convenció a Nilsson (1971), pues supondría, entonces, la existencia de dos consideraciones distintas en relación con el más allá y vida *post-mortem*, una para los miembros de la nobleza y otra para el resto del pueblo. Finalmente, cierra su comentario afirmando que lo propuesto por Mylonas no es comprobable ni responde a lógica alguna y sostiene que los micénicos sí creían en la vida en el más allá y sí rendían culto a sus muertos; no obstante, no se podría

¹⁰⁶ En su libro *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Nilsson (1971) establece, mediante la comparación entre fuentes literarias y hallazgos arqueológicos, la relación entre las prácticas religiosas de los pueblos minoico, micénico y griego, con el objetivo de determinar cuáles de las prácticas funerarias se han mantenido, cuales han sido sus principales cambios y por qué esto se ha dado así.

negar completamente la idea de que algunos recibiesen honras fúnebres con mayor suntuosidad que otros, dependiendo de su nivel social, pues esto, aun hoy, es así.

De esta manera, se puede concluir que Mylonas (1948) cometió un error al considerar que los micénicos no creían en la posibilidad de una existencia después de la muerte o que tampoco rendían culto alguno a sus difuntos y, por consiguiente, que no existiría ninguna razón para considerar que en la *Ilíada* y en la *Odisea* pudiese haber rastro de que se practicara cultos a los muertos. El hecho de que en los funerales destinados al joven Patroclo no se deje en claro la realización de un culto completo en honor al difunto, no desestima la posibilidad de que en otros pasajes de las epopeyas homéricas se represente ese tipo de acciones rituales. Por tal razón, se torna necesario revisar los poemas homéricos con el fin de localizar los pasajes que demuestren la presencia de acciones culturales en honor a los muertos.

Así las cosas, es en la *Odisea* donde se pueden encontrar ejemplos más concretos relacionados con el culto a los muertos. El principal pasaje es el que corresponde a la *nékyia* realizada por Odiseo, en el canto XI¹⁰⁷. También es posible encontrarse con acciones que podrían definirse como culturales en la *Ilíada*. Por ejemplo, en los primeros versos del canto XXIII se menciona el regreso de los aqueos al lugar en el que erigieron sus tiendas, luego de los combates, que

¹⁰⁷ Es común encontrar algunos críticos que consideran que por tratarse (la *Odisea*) de un texto posterior a la *Ilíada*, el pasaje de la *nékyia* de Odiseo sería más una innovación; sin embargo, estas afirmaciones, en mucho casos, carecen de fundamento, ya que es posible encontrar en la *Ilíada* algunos pasajes en los que son descritos hechos rituales similares, con el referido a los funerales que Aquiles destina a su amigo.

tuvieron como resultado la muerte del preclaro Héctor. En ese mismo contexto, Aquiles les pide que se reúnan para realizar el correspondiente funeral a Patroclo y, asimismo, proferir lamentaciones en su nombre. El pasaje que describe tales acciones es el siguiente:

Μυρμιδόνας δ' οὐκ εἶα ἀποσκίδνασθαι Ἀχιλλεύς,
ἀλλ' ὃ γε οἷς ἐτάροισι φιλοπολέμοισι μετηύδα ·
Μυρμιδόνες ταχύπωλοι ἐμοὶ ἐρίηρες ἐταῖροι
μὴ δὴ πω ὑπ' ὄχεσφι λυώμεθα μώνυχας ἵππους,
ἀλλ' αὐτοῖς ἵπποισι καὶ ἄρμασιν ἄσσον ἰόντες
Πάτροκλον κλαίωμεν · ὁ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων.
αὐτὰρ ἐπεὶ κ' ὀλοοῖο τεταρπώμεσθα γόοιο,
ἵππους λυσάμενοι δορπήσομεν ἐνθάδε πάντες.
ὥς ἔφαθ', οἱ δ' ὦιμωξαν ἀολλέες, ἦρχε δ' Ἀχιλλεύς.

[Pero Aquiles a los mirmidones retuvo a su lado
sin dejarlos marchar, y habló a sus belicosos amigos:
—Mirmidones de raudos corceles, amigos amados,
no soltemos del yugo a los galopantes caballos;

antes bien, con caballos y carros venid y lloremos

a Patroclo, porque este homenaje se debe a los muertos.

Y una vez nos hayamos saciado de tristes sollozos,

desuncidos del carro los potros, aquí cenaremos.

Así dijo. Rodearon a Aquiles y todos gimieron¹⁰⁸].

(Hom. *Il.* XXIII 6-11)

El llanto, ordenado por Aquiles, se considera un tributo para el héroe fallecido (γέρας), pues su pérdida será irreparable. El pasaje anterior es quizá uno de los más conmovedores de toda la *Ilíada*, pues es evidencia de lo impotentes que son los seres humanos ante el advenimiento de la muerte. Sin duda, ante tal impotencia, un homenaje posible para el difunto son las lamentaciones, proferidas por aquellos que lo conocieron mientras vivía.

Ante el dolor que le causa la muerte de su amado Patroclo, Aquiles sufre desconsoladamente y coloca sus manos sobre el pecho cadavérico de su compañero:

τοῖσι δὲ Πηλεΐδης αἰδινού᾽ ἐξηρχε γόοιο

χεῖρας ἐπ' ἀνδροφόνους θέμενος στήθεσσιν εἰταίρου·

¹⁰⁸ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

‘χαῖρέ μοι ὦ Πάτροκλε καὶ εἰν Αἴδαιο δόμοισι·
πάντα γὰρ ἤδη τοι τελέω τὰ πάροιθεν ὑπέστην
Ἕκτορα δεῦρ’ ἐρύσας δώσιν κυσὶν ὦμά δάσασθαι,
δώδεκα δὲ προπάραιθε πυρῆς ἀποδειροτομήσιν
Τρώων ἀγλαὰ τέκνα σέθεν κταμένοιο χολωθείς.’

[Y el Pelida comenzó entre sus hombres la fúnebre queja
colocando en el pecho de su camarada las manos:
— Te saludo, ¡oh Patroclo!, aunque estés en la casa del Hades.
Ahora voy a cumplirte las cosas que te he prometido.
Arrastré, para darlo a los perros, el cuerpo de Héctor
y ante tu pira a doce hijos de generosos troyanos
cortaré la cabeza, ¡tal ira me ha dado tu muerte!¹⁰⁹].

(Hom. *Il.* XXIII 17-23)

Para Gazis, G. (2015 y 2018, pp. 42-43), en su tesis doctoral¹¹⁰ titulada *Homer and the Poetics of Hades*, Aquiles repite el mismo patrón de lamentación que

¹⁰⁹ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

¹¹⁰ Recientemente publicado en formato de libro: Gazys, G. A. (2018). *Homer and the Poetics of Hades*, Oxford.

cuando se enfrentó por primera vez con el cuerpo de Patroclo en el que, de manera similar, comenzó su lamento al poner sus ‘manos de hombre al sacrificio’ en el pecho de Patroclo. El gesto de Aquiles es bastante peculiar y se aparta del comportamiento hacia los muertos, como se ve en otras partes de la obra de Homero. Por ejemplo, una persona afligida sostendría la cabeza del muerto en sus brazos, y luego iniciaría la lamentación, como lo ilustra el lamento de Andrómaca por Héctor (Hom. *Il.* XXIV 723-724). Sin embargo, el gesto de Aquiles, aunque similar en el sentido de que él también hace contacto físico con el muerto, es sorprendentemente diferente.

La posición de Aquiles, con sus manos sobre el pecho de su compañero muerto, subraya el estado confuso del héroe en su encuentro con la muerte. Aquiles se comporta con el cuerpo de Patroclo como si este último estuviera vivo al tocar el centro de su vitalidad. El pecho, en la *Iliada*, generalmente se considera la sede de las funciones vitales del hombre, pues, es aquí donde reside el *thumós*, así como el *ménos* y *nóos* y la *boulé* del hombre, y es también el pecho el lugar en el que la mayoría de los guerreros reciben el golpe fatal.

Cuando Aquiles coloca sus manos en el pecho de Patroclo, espera encontrar vida, pero lo que realmente encuentra es la ausencia de esta. Patroclo puede estar presente físicamente, pero ya no es parte del mundo de los vivos. El gesto de Aquiles, por lo tanto, destaca su lucha por hacer frente a la muerte de su compañero y su separación definitiva. Sin embargo, esta separación no se puede comprender completamente mientras el cuerpo de Patroclo aún sea visible, pues todavía se encuentra al alcance del Pelida.

La lucha del héroe por reconocer la muerte de su compañero refleja su lucha interna, igualmente importante, para llegar al reconocimiento de su propia mortalidad: al enfrentar la paradoja de que Patroclo está presente, a la vez que ausente, Aquiles, profundamente afectado, capta en esencia, por primera vez, el efecto que Hades tiene sobre el mundo de los héroes. La presencia y la ausencia, la de Patroclo y del Hades, serán el punto central de enfoque en la lamentación de Aquiles y en toda la escena.

Ahora bien, las lamentaciones fúnebres iniciadas por Aquiles constituirán la prueba de que se consideraba que el muerto tendría aún la capacidad de escuchar e incluso de apreciar todas las actividades que se desarrollaban en su honor. Tales afirmaciones estarían fundamentadas en el uso del verbo 'τελέω', que haría referencia al hecho de cumplir una promesa. Asimismo, la idea de que el muerto puede apreciar lo que los vivos hacen por él, se refuerza con el pasaje «χαῖρέ μοι ὦ Πάτροκλε καὶ εἰν Ἀΐδου δόμοισι» · [—Te saludo, ¡oh Patroclo!, aunque estés en la casa del Hades¹¹¹]. (Hom. *Il.* XXIII 19). Según Gazis, G. (2018, pp. 46-47) este verso merece una cuidadosa consideración, ya que expresa una paradójica situación para Aquiles. Para comprenderlo, lo principal sería examinar el sentido que se le atribuye al verbo 'χαίρω', en el saludo de Aquiles al difunto Patroclo, ya que tradicionalmente se emplea en contextos muy formales y marca cierta distancia entre los individuos, por lo que es algo inesperado en dichas circunstancias.

¹¹¹ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

En este caso, dicho verbo se usa como saludo cuatro veces más en la *Ilíada* y, en todos estos, funciona como un saludo muy formal, no casual como en el que se esperaría entre amigos o compañeros. Por ejemplo, en el canto I de la *Ilíada*, donde se encuentra la primera aparición de 'χαίρω', el contexto en el que se utiliza dicho verbo es innegablemente formal. Los heraldos que Agamenón ha enviado para recuperar a Briseida se acercan a la tienda de Aquiles a regañadientes (Hom. *Il.* I 327) y luego dudan, no se atreven a dirigirse a él (Hom. *Il.* I 331-332). Su vacilación hace que Aquiles haga contacto primero saludándolos formalmente ('χαίρετον') y enunciando que, como heraldos, no se les puede culpar. Posteriormente, las otras dos menciones de χαίρω como saludo se encuentran en el canto IX de la *Ilíada*, en dos momentos caracterizados por la seriedad de los asuntos que se tratan. Otro de los momentos se presenta en el verso 197 donde nuevamente se recurre a la forma 'χαίρετον' (¡Saludos! ¡Bienvenidos!) para recibir formalmente a Néstor, Fénix, Áyax, Euribates, Odios y Odiseo, quienes se presentan como embajadores de Agamenón y cuyo propósito es convencer a Aquiles para que deponga su ira y se integre a la batalla, ya que los griegos no lo están pasando bien ante el asedio de los troyanos.

Del mismo modo, se presenta en el verso 225, también del canto IX, cuando Odiseo saluda a Aquiles «χαῖρ' Ἀχιλλεῦ» (¡Salve, Aquiles!), antes de dar inicio al discurso con el que intentará persuadir al Pelida de volver a la batalla.

En relación con lo anterior, el verbo 'χαίρω' se usa como un saludo formal en la epopeya griega arcaica, con el fin de establecer cierta distancia entre las partes. En este sentido, la primera parte del verso 19 (Hom. *Il.* XXIII) alcanza un nuevo interés, ya que el uso del saludo por parte de Aquiles es, de cierto modo,

un reconocimiento de la distancia que lo separa de Patroclo. No obstante, la estrecha relación que los dos héroes compartieron hace que esta separación sea casi imposible de comprender para Aquiles. La posibilidad de ver a Patroclo y tocarlo físicamente evoca una sensación de familiaridad, pero en realidad la vida se ha ido del cuerpo que tiene delante y eso hace que Aquiles salude a Patroclo como alguien con quien no está seguro de cómo comportarse.

Sus gestos en relación con su discurso revelan que el héroe se encuentra en un estado de frustración, confusión e incertidumbre y es ese estado el que la palabra de apertura *χαῖρε* refleja efectivamente.

La incomodidad de ese tratamiento formal de Aquiles se destaca aún más por su reconocimiento posterior, en la misma línea, de que Patroclo no está presente en el mundo de los vivos. Aquiles se dirige formalmente a su compañero, como lo hacen los hombres vivos, pero al mismo tiempo es plenamente consciente de la paradoja que crea su discurso.

La ambivalencia de la forma del saludo radica en el hecho de que Patroclo está en el Hades y, aunque Aquiles es consciente de eso, lo saluda en un intento de cerrar la brecha que los separa. El resto del discurso (*Il.* XXIII 20-22) se desarrolla de manera similar: Aquiles asegura a Patroclo que se mantuvo fiel a sus promesas, profanando el cadáver de Héctor y asesinando a doce troyanos cautivos en su tumba; la seguridad de su comportamiento excesivo da por sentado que Patroclo puede beneficiarse de tales acciones. El silencio desde el féretro que viene como respuesta casi disipa esa ilusión y enfoca las acciones de Aquiles en los preparativos del funeral. Sin embargo, a pesar de la decisión del

héroe de celebrar el funeral, es evidente que aún no está completamente reconciliado con la muerte de Patroclo.

En relación con la necesidad de saludar al muerto, como si estuviera vivo y de presentarle ofrendas y homenajes, existe también, tal como lo afirma Kirk (1993), la noción de que el alma podría tomar venganza de los vivos que no cumplieron con la realización de las ceremonias funerarias correspondientes, hecho que permitiría comprender también por qué Aquiles necesita que Patroclo, aun encontrándose en el Hades, sepa que todo fue llevado a cabo como fue prometido.

El hecho de que se considere que la *psykhé* mantiene cierta relación con los vivos, y que, incluso, conserva algunas veces rencor hacia estos, no es extraño en Homero, ya que, por ejemplo, puede identificarse en la *Odisea* el pasaje en el que Odiseo se encuentra con la *psykhé* de Áyax, quien perdió la disputa por las armas de Aquiles: «Αἶαν, παῖ Τελαμῶνος ἀμύμονος, οὐκ ἄρ' ἔμελλες/ οὐδὲ θανὼν λήσεσθαι ἐμοὶ χόλου εἵνεκα τευχέων/ οὐλομένων». [—¿No depones, ¡oh Áyax!, hijo de Telamón intachable, muerto ya, la ira que por las armas malditas me tienes?¹¹²]. (Hom. *Od.* XI 553-555).

Tal como puede observarse, a partir del análisis del funeral de Patroclo y de otros pasajes, hay suficientes pruebas de que, en el periodo en el que fueron compuestos los poemas homéricos, eran desarrollados cultos en honor a los

¹¹² Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

muertos, a pesar de que algunos investigadores desestimaron esta posibilidad en algún momento.

Unido a lo anterior, valdría la pena prestar nuevamente atención a los sacrificios de animales durante el culto funerario. Esta actividad no podría tenerse como taxativa para la realización del homenaje fúnebre, debido a que solamente se menciona en la ceremonia fúnebre que Aquiles ofrece a Patroclo y en la propia, pero es significativa en ambas. Del mismo modo, es posible encontrar un par de pasajes más en los que se hace referencia a tales sacrificios en honor del difunto (Hom. *Il.* XXIII. 30-34 y Hom. *Od.* XI 20-35). Estos otros pasajes serán analizados a continuación.

Anteriormente, se pudo apreciar cómo en el pasaje que corresponde al culto funerario destinado al difunto Patroclo, el lamento fúnebre constituía una acción esencial para honrar al muerto, posterior a ello. Una vez que Aquiles ha manifestado su dolor y cumplido la promesa a su amigo, procede a realizar una serie de sacrificios como tributo para el héroe caído, hecho que es descrito en el siguiente pasaje:

πολλοὶ μὲν βόες ἄργοι ὀρέχθεον ἀμφὶ σιδήρῳι

σφαζόμενοι, πολλοὶ δ' ὄϊες καὶ μηκάδες αἴγες ·

πολλοὶ δ' ἄργιόδοντες ὕες θαλέθοντες ἀλοιφῇι

εὐόμενοι τανύοντο διὰ φλογὸς Ἥφαιστοιο ·

πάντη δ' ἄμφι νέκυν κοτυλήρυτον ἔρρεεν αἶμα.

[Muchos bueyes nevados gimieron al ser degollados
con el hierro, y muchísimas cabras balantes y ovejas
y también muchos cerdos grasosos de blancos colmillos
en la llama de Hefesto extendidos estaban asándose,
y, rodeando al cadáver, la sangre abundante corría¹¹³].

(Hom. *Il.* XXIII 30-34)

Tradicionalmente el sacrificio de animales es llevado a cabo en favor de los dioses, pero es menos común en relación con los funerales. Del pasaje anterior, puede extraerse la palabra σφαζόμενοι, que proviene del verbo σφάζω, cuyo significado, al establecer la relación con los animales, sería el de sacrificar o degollar al animal destinado como tributo. De la misma forma, en la *Odisea* se presenta un pasaje que guarda gran similitud con el anterior, en cuanto a la manera en la que se llevaban a cabo los sacrificios de animales; no obstante, las razones son distintas:

δὴ τότε ἔπειθ' ἐτάροισιν ἐποτρύννας ἐκέλευσα

μῆλα, τὰ δὲ κατέκειτ' ἐσφαγμένα νηλεὶ χαλκῷ,

¹¹³ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

δείραντας κατακῆαι, ἐπεύξασθαι δὲ θεοῖσιν,
ἰφθίμωι τ' Ἀΐδῃ καὶ ἐπαινῇ Περσεφονείῃ·
αὐτὸς δὲ ξίφος ὃξδ' ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
ἤμην, οὐδ' εἴων νεκρῶν ἀμενηνὰ κάρηνα
αἵματος ἄσσον ἔμεν, πρὶν Τειρεσίαο πυθέσθαι.

[Animé a mis amigos, mandé desollaran las reses,
degolladas allí, por el bronce implacable, en el suelo,
y después las quemé e invoqué con mi rezo a los dioses
al potente Hades y a la terrible Perséfone, juntos.
Saqué luego de junto a mi muslo la espada agudísima,
me senté y no dejé a ningún muerto de inane cabeza
a la sangre llegar, mientras no me informase Tiresias¹¹⁴].

(Hom. *Od.* XI 44-50)

En ambos casos, el sacrificio de los animales es evidencia de acciones rituales en los poemas homéricos. Su sangre representa hálito de vida para las

¹¹⁴Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

almas que se hallan en lo profundo de la mansión del Hades. Al respecto, Gazis (2018) menciona que cada parte de *Il.* XXIII 30-34 parece tener su correspondencia con *Od.* XI 44-50. Las acciones rituales de Aquiles se reflejan en las que Odiseo desarrolla durante su *nekyomanteía*: Odiseo llama a los muertos con oraciones y votos, y luego deja que la sangre fluya al pozo, lo que hace que las almas salgan de Érebo.

En la *Ilíada* XXIII, Aquiles sigue el mismo patrón, aunque implícitamente: comienza por llamar a Patroclo muerto y, después de asegurarle que ha mantenido sus votos, deja que la sangre de los animales sacrificados corra alrededor del cadáver. De este modo, el motivo de oración/evocación de los muertos - sacrificio - flujo de sangre - emergencia del alma se puede identificar en ambos pasajes.

Igualmente, el hecho de que se lleve a cabo un sacrificio destinado a cumplir con las honras fúnebres y de la promesa que este constituye, permite afirmar que en la Grecia arcaica (o, al menos, en los textos homéricos) existía la creencia de que la *psykhé* del difunto poseía la capacidad de percibir todas las actividades relacionadas con los rituales en su honor.

Así las cosas, partiendo del análisis realizado en este apartado, es posible presentar algunas conclusiones. En primer lugar, se encuentra el hecho de que existía la creencia de que todo aquel que falleciera tendría un espacio asegurado en la mansión de Hades; no obstante, en ese sitio la *psykhé* conservaría cierta consistencia, es decir, permanecería en dicho espacio como una figura debilitada (acaso fantasmagórica), capaz de recordar algo de su vida y capaz de percibir

todas las acciones rituales ofrecidas en favor suyo (esto se tratará más adelante). Dichos rituales funerarios abarcan desde la limpieza del cuerpo, su preparación y velamiento, hasta la manera en la que hay que deshacerse del cuerpo del difunto. En relación con este último procedimiento, no es la cremación el único utilizado en lo descrito tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, pues, como se pudo notar, también la inhumación es presentada como método efectivo, en algunos pasajes de dichas obras¹¹⁵.

En el caso de la cremación, esta solo constituía una parte de las actividades desarrolladas en honor del difunto, el cual, como se ha mencionado, además estaba compuesto por sacrificios, llantos y llamados al muerto. Esto último, en caso del ritual funerario destinado a Patroclo, permitió contemplar cómo se tenía la creencia de que las almas de los muertos podían escuchar y percibir, aún en el Hades, los llantos, llamados y promesas que los vivos habían jurado en su favor.

En vista de lo anterior, al mencionar que la *psykhé* tenía la capacidad de percibir elementos del mundo de los vivos, resulta necesario analizar el nivel de consciencia que posee. Dicho así, en el siguiente apartado se tratará ese tema.

3.4. La *psykhé* en el más allá en los poemas homéricos

En apartados anteriores, se ha reflexionado en torno a los principales elementos constituyentes de la escatología presentes en la *Ilíada* y en la *Odisea*, y

¹¹⁵ Existen evidencias arqueológicas que señalan que ambas prácticas para deshacerse de los cadáveres se desarrollaron durante el período micénico. Por lo tanto, no es de extrañar que tal tradición subsistiera hasta el periodo arcaico, tal como se evidencia en múltiples pasajes de los poemas homéricos.

cómo en dichos textos hay presencia de algunas tradiciones del período micénico. Ahora, en este apartado se analizará la manera en que son presentados los habitantes de la mansión de Hades y cómo el aedo describe sus acciones, para mostrar cuál es la creencia que existía sobre esto en el periodo homérico. En este sentido, se parte del hecho de que el aedo debería pregonar aquello cuyo referente era de sobra conocido por la audiencia. Se busca, además, determinar hasta dónde llegaba el nivel de conocimiento de la *psykhé*, en relación con lo acontecido en el mundo de los vivos.

3.4.1. La *psykhé* y sus recuerdos

La cantidad de investigaciones que giran en torno de los atributos de la *psykhé* en la *Ilíada* y en la *Odisea* es muy amplia, como también es amplio el número de interpretaciones y posicionamientos en relación con dicho tema, por lo que será necesario recurrir a algunos de estos para proponer una perspectiva propia.

Por lo general, los pasajes que se utilizan para el abordaje de la conciencia que posee la *psykhé* en el más allá son cuatro: el primero, de la *Ilíada*, XXIII, el que corresponde a la plática de Aquiles con la *psykhé* de su amigo Patroclo; segundo, de la *Odisea*, X, el que corresponde a la conversación de Circe, en torno de la *psykhé* del adivino Tiresias; tercero, el que corresponde a la *nékyia* que realiza Odiseo, en el canto XI de la *Odisea*, en el que se encuentra con su madre, entre otros ex compañeros y conocidos; el cuarto, el que corresponde al diálogo entre

Agamenón y Anfimedonte¹¹⁶, en el canto XXIV, en lo correspondiente a la controvertida *Deuteronékyia*. A partir de dichos pasajes, generalmente se niega el hecho de que la *psykhé* poseyera algo más que un recuerdo de la vida o de conciencia. Solamente se presenta a Tiresias como poseedor de la gracia de recordarlo todo; no obstante, se debe tener en cuenta que dicha capacidad fue un presente otorgado al adivino por la reina del inframundo, Perséfone, tal como la misma Circe, lo afirma:

ὥς ἐφάμην, ἢ δ' αὐτίκ' ἀμείβετο διὰ θεάων ·

διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,

μηκέτι νῦν ἄέκοντες ἐμῶι ἐνὶ μίμνετε οἴκῳ.

ἀλλ' ἄλλην χρὴ πρῶτον ὁδὸν τελέσαι καὶ ἰκέσθαι

εἰς Αἴδαο δόμους καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης,

ψυχῇ χρησομένους Θηβαίου Τειρεσίαο,

μάντης ἁλαιοῦ, τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι ·

¹¹⁶ Para Vaquero (2002) «todas las escenas transcurren rápidamente en esta *nékyia* y no hay invocación de muertos, sacrificios de animales, sangre para recuperar la conciencia... Probablemente toda esta información se supondría, ya que era parte de la tradición, por lo que no haría falta mencionarla una vez más, como sí se presenta en la primera *nékyia*. Dicha autora apunta, además, que Agamenón le pregunta a Anfimedonte cómo llegaron allí los pretendientes en tan gran número y el diálogo entre ambos constituye la segunda parte del episodio (99-204). Todos los detalles que le cuenta Anfimedonte, salvo el porqué de los pretendientes en ese lugar, parecen redundantes para el que haya escuchado la totalidad del poema. De esta manera, los relatos sobre la muerte de Agamenón y Aquiles son irrelevantes para el tema de la *Odisea* y la suerte de Odiseo por tener una esposa como Penélope ya había sido celebrada en la primera *nékyia*» (p.336).

τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια,

οἷω πεπνῦσθαι, τοὶ δὲ σκιαὶ αἰσσοῦσιν.

[Dije, y acto seguido repuso la diosa divina:

— Laertíada, raza de Zeus, agudísimo Ulises,

no os quedéis más tiempo en mi casa si no es vuestro gusto.

Sin embargo, ante todo, debéis emprender un viaje,

ir al Hades y ver a la diosa terrible Perséfone,

y pedirle consejo al principio vital de Tiresias,

el profeta tebano, que es ciego y la ciencia conserva,

que, aunque muerto, Perséfone un claro sentido le ha dado,

y los otros son solo unas sombras que siempre se mueven¹¹⁷].

(Hom. *Od.* X 487-495)

El fragmento anterior es muy recurrente en los estudios que tratan de demostrar que las almas, en el más allá, poseían algún vestigio de conciencia. El otro pasaje, ya mencionado líneas atrás, corresponde al diálogo que sostiene el

¹¹⁷Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

Pelida Aquiles con la *psykhé* de su entrañable amigo Patroclo, en el canto XXIII de la *Ilíada*, específicamente en los versos:

ὥς ἄρα φωνήσας ὠρέξατο χερσὶ φίλησιν
οὐδ' ἔλαβε · ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἦϋτε καπνὸς
ᾧχετο τετριγυῖα · ταφῶν δ' ἀνόρουσεν Ἀχιλλεὺς
χερσὶ τε συμπλατάγησεν, ἔπος δ' ὀλοφυδνὸν ἔειπεν ·
ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Αἴδαιο δόμοισι
ψυχὴ καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν ·
παννυχίη γάρ μοι Πατροκλῆος δειλοῖο
ψυχὴ ἐφεστήκει γοοῶσά τε μυρομένη τε,
καὶ μοι ἕκαστ' ἐπέτελλεν, ἔϊκτο δὲ θέσκελον αὐτῶι.

[Así dijo, y tendía ambas manos queriendo abrazarlo,
pero no lo logró porque el alma se fue como el humo
bajo tierra, lanzando un chillido. Y Aquiles, atónito,
levantóse de un salto, palmeó y exclamó con voz triste:
— ¡Dioses! Cierto es que en casa del Hades el alma y la imagen

permanecen; no obstante, el aliento vital ya no existe.

Tuve el alma del triste Patroclo durante la noche

a mi lado llorando y gimiendo, encargándome todo

cuanto había de hacer, y era idéntica a como fue en vida¹¹⁸].

(Hom. *Il.* XXIII 99-107)

En ambos casos, como se puede percibir, el alma conserva memoria de lo que otrora vivió, condición que justifica, de cierta manera, el hecho de que algunos héroes como Odiseo (incluso divinidades como Dioniso), realicen un descenso al inframundo para consultarles temas específicos, o bien, para traerlas de regreso al mundo de los vivos. En el caso de Dioniso, por ejemplo, realizó un descenso a los infiernos, según lo presenta Aristófanes en las *Ranas*, con el objetivo de hacer ascender a Eurípides. Dioniso vuelve de la muerte (metafórica), por consiguiente, según Morales (2012, p. 133), se le asociará con prácticas místicas, tales como las órficas o las eleusinas. La versión paródica de Aristófanes del descenso de este dios, auspiciador de la tragedia, conserva este elemento primordial del mito: el de la iniciación.

También Heracles, según cuenta Apolodoro, en *Biblioteca*, II, 5-12, recorre el inframundo en prácticamente toda su extensión, entrando y saliendo por lugares diferentes, dando muestra de su ingente fortaleza al rescatar a Ascálofo y a Teseo, capturando a Cerbero (duodécimo trabajo) y luchando contra Menetes y Tánato. Otro ejemplo claro es el de Alcestris, presentada por Eurípides en su

¹¹⁸ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

obra homónima como una mujer sin par. Cuenta que Admeto, condenado a muerte por no honrar a Ártemis con un sacrificio, consiguió evitar su inexorable muerte si alguien tomaba su lugar (gracias a que Apolo engañó a las Moiras). Es así que Alcestis toma el lugar de su marido y fallece. Únicamente Heracles, huésped de Admeto en aquel momento, puede rescatar a la reina de perderse en el más allá. De este modo, desciende al Hades y lucha incluso contra Tánato, con tal de liberar a Alcestis de la muerte y traerla a la superficie nuevamente.

Otro de los héroes que desciende al Hades y luego regresa a la superficie es Orfeo¹¹⁹ quien baja al más allá para rescatar de la muerte a su amada Eurídice. El héroe conmueve con sus cantos a Hades y a Perséfone, quienes le permiten llevar de regreso a la superficie el alma de la ninfa con la única condición de no mirar hacia atrás, pero cede ante la incertidumbre de si realmente su amada viene tras él. No puede evitarlo más y dirige su mirada hacia atrás, con esto, el alma de Eurídice se pierde para siempre entre las sombras del inframundo.

Finalmente, se conoce el ejemplo de Teseo quien, según el mismo Apolodoro, en *Biblioteca* I, 23-24, se había puesto de acuerdo con Pirítoo para tomar por esposas a las hijas de Zeus. Teseo ya había conseguido a Helena, por lo que descendió con su compañero al Hades para buscar a Perséfone. Cuando se encuentran frente al dios del inframundo, este de manera hospitalaria les ofrece asiento, los héroes se sientan e inmediatamente quedan sujetos a este. Teseo tuvo la suerte de que Heracles estuviera por ahí en su primera catábasis

¹¹⁹ Ovidio. *Metamorfosis* X, 1-71.

(capturando a Cerbero en su duodécimo trabajo) y logró desprenderlo del asiento, pero Pirítoo no tuvo tanta suerte y permaneció adherido para siempre.

Como se observa, a lo largo de la literatura griega varios personajes (divinidades, héroes y heroínas) han descendido al Hades y han retornado de él con energías renovadas lo que les permitió cumplir con sus diversos objetivos.

Ahora bien, retornando al pasaje en el que Odiseo está con Circe, este suplica a la hechicera que lo haga regresar a Ítaca, junto con los compañeros de viaje. Pero la respuesta que obtiene de la maga no es precisamente lo que espera escuchar, ya que ella le indica que antes debe realizar una tarea adicional. Dicho trabajo consistía en ingresar a la mansión de Hades, como se manifiesta en los versos 490 a 491, en el canto XI. El viaje tendrá como objetivo principal encontrarse con Tiresias. No obstante, en ese pasaje no se menciona una sola palabra sobre qué tema se trataría durante el encuentro, pues Circe no dice cuál sería la consulta. No será sino hasta el encuentro de Odiseo y Tiresias en el que se menciona claramente el motivo de la plática, específicamente en el verso 100 del canto XI: «νόστον δίῃται μεληδέα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ »¹²⁰ [—Un retorno dulcísimo buscas, ¡oh Ulises preclaro!¹²¹]. En ese mismo canto, pero muchos versos más adelante, también se presenta el propósito del viaje al inframundo.

¹²⁰ Para Gazis (2015 y 2018), el vidente demuestra sus habilidades al reconocer que la causa detrás de la visita de Odiseo a Hades es su deseo de regresar a su hogar, y al revelar la ira de Poseidón por el cegamiento de Polifemo. Se debe notar el significado de este punto, ya que es solo aquí donde el héroe finalmente descubre quién es el responsable de su sufrimiento. Tiresias luego advierte a Odiseo sobre la importancia de dejar ileso el ganado de Helios y explica qué sucederá si no lo hace: su tripulación se perderá y llegará a Ítaca en un estado miserable solo para encontrar a su esposa cortejada por los pretendientes que se dan un festín con su fortuna. Con esta información crucial sobre el estado de los asuntos en Ítaca y la desaparición de los pretendientes a la llegada del héroe, podría decirse que la profecía de Tiresias podría haber encontrado un cierre adecuado.

¹²¹ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

Esto se da específicamente en el pasaje en el que Odiseo se encuentra con la *psykhé* de Aquiles:

ὥς ἔφατ', αὐτὰρ ἐγὼ μιν ἀμειβόμενος προσέειπον ·

ὦ 'Αχιλεῦ Πηληϊός υἱέ, μέγα φέρτατ' 'Αχαιῶν,

ἦλθον Τειρεσίαο κατὰ χρέος, εἴ τινα βουλὴν

εἴποι, ὅπως 'Ιθάκην ἐς πατρίδα γέρουσι φέρωιμι ·

[Dijo así, y enseguida repuse con estas palabras:

— ¡Oh tú, Aquiles Peleida, el mejor de los hombres Aqueos!

Vine aquí a visitar a Tiresias, pidiendo consejo

sobre cómo volver a encontrarme en la aspérrima Ítaca¹²²].

(Hom. *Od.* XI 477-480)

En relación con ambos pasajes, salta una duda: a pesar de que el propósito del viaje al inframundo por parte de Odiseo es obtener información sobre la manera de regresar a Ítaca, cuando el encuentro con Tiresias ocurre, en ningún

¹²² Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

punto se describen los pasos que el itacense debería seguir para lograr su meta¹²³; no obstante, la conversación se dirige hacia una descripción de las condiciones en las que el héroe retornará a su patria. En ese sentido, lo que parece es que el rapsoda no tenía como objetivo enfatizar el retorno de Odiseo, sino que su interés se centró en introducir y describir, de manera general, la situación de los habitantes del submundo. No obstante, vale la pena recordar que la sola visita y estancia en el inframundo va a dotar además al héroe de un conocimiento extraordinario que le será muy útil en la conformación de su nuevo ser o regeneración.

Así las cosas, en general, las conversaciones que Odiseo tiene con los muertos, vendrán a fundamentar la afirmación de que las almas poseían algún grado de consciencia¹²⁴ en el Hades. Unido a lo anterior, llama la atención el

¹²³ Gazis (2015 y 2018) menciona que, de acuerdo con la parte final de la profecía de Tiresias, Odiseo no habrá alcanzado su *nóstos* hasta que la ira de Poseidón sea apaciguada. Para eso, se requiere un nuevo viaje, coronado por una muerte apacible ya sea lejos del mar o del mar, mientras está rodeado por su gente bienaventurada. Visto desde esta perspectiva, la profecía de Tiresias adquiere nueva importancia, ya que se puede argumentar que, aunque no lo hace expresamente o de forma directa, sí muestra a Odiseo el camino de regreso a Ítaca. El punto es que el vidente señala lo que acontecerá con el héroe para el regreso final, y esto es precisamente lo que se necesita, ya que la otra información puede ser proporcionada por Circe. Entonces, Tiresias y Circe cooperan para que Odiseo retorne: Circe, siendo la hija de Helios, brinda información sobre el viaje de Odiseo y los peligros que se avecinan o, en otras palabras, sobre cosas que se pueden ver. Tiresias, por el contrario, proporciona conocimiento de asuntos no visibles antes los ojos de cualquiera, un tipo de conocimiento, por ejemplo, que solo puede darse en la oscuridad del Hades.

¹²⁴ Aquí se puede recordar el “mito de Er” expuesto por Platón al final del libro X de la República específicamente el pasaje 614b – 621d. En él se narra que, luego de diez días de haber muerto en una batalla, cuando se recogían los cadáveres para realizar las honras fúnebres en su honor, el de Er, guerrero de la tribu de Panfilia, lucía intacto, sin muestras de corrupción. Cuando estaba a punto de ser consumido por el fuego de la pira funeraria, vuelve a la vida, escapa de las llamas e inicia el relato de todo lo que vio en el más allá.

Cuando el alma de Er dejó su cuerpo, se puso en camino acompañado con otras hasta llegar a un lugar maravilloso en el que se encontraban dos puertas, una frente a la otra, y arriba, en lo que sería el cielo, otras dos aberturas opuestas a las anteriores. Menciona que en medio de estas aberturas había unos jueces que, luego de emitir su juicio, a los justos los enviaban hacia a la abertura de la derecha y hacia arriba, con sus acciones inscritas en letreros que colgaban delante de ellos, mientras que a los que habían resultado injustos, los enviaban a la izquierda y hacia

énfasis que se da, en algunos pasajes, a la sangre derramada durante los sacrificios. En relación con esto, la tesis más generalizada es que, al ser tomada por las *psykhaí*, estas recuperan la memoria, aunque esto sea por un breve lapso. Asimismo, esto supone que la condición de las almas es mucho más física o material, de lo que se supondría, pues, en cuanto Odiseo derrama la sangre de los animales sacrificados, las *psykhaí* lo perciben y empiezan a salir por todas partes:

τοὺς δ' ἐπεὶ εὐχολῆισι λιτῆισι τε, ἔθνεα νεκρῶν,

ἐλλισάμην, τὰ δὲ μῆλα λαβὼν ἀπεδειροτόμησα

ἐς βόθρον, ῥέε δ' αἷμα κελαινεφές· αἱ δ' ἀγέροντο

ψυχαὶ ὑπὲξ Ἑρέβους νεκρῶν κατατεθνηῶτων.

[Invocado ya el pueblo excelente de todos los muertos,

abajo y les colgaban letreros en sus espaldas, que describían las acciones por las que fueron condenados.

Er siguió observando y pudo notar cómo, por una de las aberturas de la tierra, salían llenos de suciedad y polvo los que ya habían purgado sus castigos, asimismo, vio cómo por la abertura del cielo bajaban quienes habían cumplido el tiempo que les correspondió estar ahí y, aunque tenían aspecto de viajeros agotados, mostraban signos de haber disfrutado de los bienes y favores celestiales. En su narración explica la proporción de las penas y las recompensas en relación con las acciones realizadas, de manera que entre mayores sean los actos de maldad o de bondad mayor será la pena y la recompensa que recibirá el individuo en el más allá, cuando sea juzgado. Luego se encuentra con una serie de personajes heroicos, que deben elegir una nueva vida, entre los que se encontraba Odiseo, quien tras pensar en la vida ajetreada de rey, escoge para sí la existencia de una persona común; una vida que, según el mismo Er, al héroe le parecía gozosa.

tomé entonces las reses y las degollé sobre el hoyo,
y la sangre corrió con oscuro vapor; del Erebo
ascendieron, reunidas, las sombras de muchos difuntos¹²⁵].

(Hom. *Od.* XI 34-37)

Para Gazis (2018, p. 64), en Homero lo común es que las almas posean cierta materialidad¹²⁶, hecho que se evidencia por la percepción física de sensaciones como el dolor, la angustia o la vergüenza y se confirma con la llegada de las almas ante el sacrificio y la sangre que corre. Esa condición material de las almas en los poemas homéricos se torna todavía más evidente en el pasaje que describe cómo estas temían y se distanciaban del héroe, quien apunta su espada contra ellas:

αὐτὸς δὲ ξίφος ὅξυ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ

ἤμην, οὐδ' εἶων νεκρῶν ἀμενηνὰ κάρηνα

αἵματος ἄσσον ἵμεν, πρὶν Τειρεσίαο πυθέσθαι.

[Saqué luego de junto a mi muslo la espada agudísima,

¹²⁵ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

¹²⁶ La concepción de un alma inmaterial se comentarán en el capítulo de esta investigación correspondiente a Píndaro.

me senté y no dejé a ningún muerto de inane cabeza

a la sangre llegar, mientras no me informase Tiresias¹²⁷].

(Hom. *Od.* XI 48-50)

Como se nota, la materialidad de las almas se puede determinar desde dos direcciones. En primer lugar, el hecho de que Odiseo haya requerido sacar su espada ante la amenaza que estas suponían. Esto permitiría pensar no solo que las almas son entes concretos y definidos, sino que, ante dicha condición, pueden ser peligrosos y por lo tanto vale la pena ser cauteloso con ellas. Y, en segundo lugar, se demuestra por la reacción de las almas ante la espada desenfundada en su contra, pues deciden mantenerse apartadas de esta, actitud que permite suponer que un ataque directo podría serles perjudicial. Nada de lo anterior tendría sentido en los poemas homéricos, si no fuese porque esa era la concepción del alma durante la época en la que fueron compuestos y cantados. De manera que los poemas (en este caso, la *Odisea*) van dirigidos hacia un receptor que sabría de la condición material del alma de los difuntos o que la aprendía de la propia *Odisea*.

Ahora bien, al mencionar que el alma de los difuntos posee cierta materialidad en los poemas homéricos, no se quiere decir que se trate de una entidad corpórea, sino que posee cierta presencialidad, porque la posesión de un cuerpo — mejor dicho, de la carne — es una condición reservada únicamente para

¹²⁷ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

los vivos. Además, se debe tener en cuenta que el cuerpo es eliminado como parte del ritual funerario. Esto mismo es notorio en los versos que cuentan cómo Aquiles se acerca hacia el alma de Patroclo y la estrecha entre sus brazos:

ἀλλά μοι ἄσσον στήθι· μίνυνθά περ ἀμφιβαλόντε
ἀλλήλους ὀλοοῖο τεταρπώμεσθα γόοιο.
ὥς ἄρα φωνήσας ὠρέξατο χερσὶ φίλησιν
οὐδ' ἔλαβε· ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἦϋτε καπνὸς
ῥίχθετο τετριγυῖα· ταφῶν δ' ἀνόρουσεν Ἀχιλλεὺς
χερσὶ τε συμπλατάγησεν, ἔπος δ' ὀλοφυδνὸν ἔειπεν·
ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Αἴδαιο δόμοισι
ψυχὴ καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν·
παννυχίη γάρ μοι Πατροκλῆος δειλοῖο
ψυχὴ ἐφροστήκει γοοῶσά τε μυρομένη τε,
καὶ μοι ἕκαστ' ἐπέτελλεν, ἔϊκτο δὲ θέσκελον αὐτῷ.

[Pero acércate para que, estando abrazados,
podamos, aunque por un momento, saciarnos de llanto tristísimo.
Así dijo, y tendía ambas manos queriendo abrazarlo,

pero no lo logró porque el alma se fue como el humo
bajo tierra, lanzando un chillido. Y Aquiles, atónito,
levantóse de un salto, palmeó y exclamó con voz triste:
— ¡Dioses! Cierto es que en casa del Hades el alma y la imagen
permanecen; no obstante, el aliento vital ya no existe.
Tuve el alma del triste Patroclo durante la noche
a mi lado llorando y gimiendo, encargándome todo
cuanto había de hacer, y era idéntica a como fue en vida¹²⁸].

(Hom. *Il.* XXIII 97-107)

Dicho pasaje completa la noción, antes planteada, sobre la materialidad del alma, ya que, como se aprecia, a pesar de que la *psykhé* de Patroclo se encuentra recostada a la par de Aquiles, se desvanece como si se tratase de humo, lo cual tornó imposible el hecho de que el Pelida pudiera tocarla. Existe la posibilidad de que aquella no fuese realmente el alma de Patroclo y que todo fuese producto de un sueño; no obstante, haría falta la parte providencial, puesto que las apariciones en los sueños, al menos en los poemas homéricos, traen consigo mensajes que a la postre resultan sumamente valiosos para el héroe y su empresa. Unido a esto, las apariciones durante los sueños poseen carácter

¹²⁸ Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

sagrado o están ligadas a los designios de alguna divinidad como, por ejemplo, Zeus¹²⁹; en cambio, en el pasaje anterior, la *psykhé* de Patroclo no le aporta ningún mensaje valioso al héroe mirmidón.

También en la *Odisea* es posible encontrar algunos versos que expresamente se refieren a la materialidad de las almas; tal es el caso del encuentro de Odiseo con su difunta madre:

ὥς ἔφατ', αὐτὰρ ἐγὼ γ' ἔθελον φρεσὶ μερμηρίξας
μητρὸς ἐμῆς ψυχὴν ἐλέειν κατατεθνηυῖης.
τρις μὲν ἐφωρμήθην, ἐλέειν τέ με θυμὸς ἀνώγει,
τρις δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἴκελον ἦ καὶ ὄνειρῳ
ἔπατ'. ἐμοὶ δ' ἄχος ὅξυ γενέσκετο κηρόθι μᾶλλον,
καὶ μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδων·
'μηῖτερ ἐμή, τί νύ μ' οὐ μίμνεις ἐλέειν μεμαῶτα,
ὄφρα καὶ εἰν Αἴδαο φίλας περὶ χεῖρε βαλόντε
ἀμφοτέρῳ κρυεροῖο τεταρπώμεσθα γόοιο;
ἦ τί μοι εἶδωλον τόδ' ἀγαυὴ Περσεφόνεια

¹²⁹ Tal como el mismo Aquiles lo menciona en la *Ilíada*, I 62-63: ἀλλ' ἄγε δὴ τινα μάντιν ἐρείομεν ἢ ἱερῆα/ἢ καὶ ὄνειροπόλον, καὶ γάρ τ' ὄναρ ἐκ Διὸς ἐστίν. [Consultemos, no obstante, a un augur, sacerdote o a alguno que interprete los sueños — también de Zeus vienen los sueños —]

ἄτρον', ὅφρ' ἔτι μᾶλλον ὀδυρόμενος στεναχίζω;

[Dijo, y quise cumplir el designio formado en mi pecho

de poder abrazar en su sombra a mi madre difunta.

Me acerqué por tres veces, que a ello incitábame el ánimo

y tres veces voló de mis manos igual que una sombra,

como un sueño, y la pena se hacía en mi pecho agudísima.

Y, elevando la voz, pronuncié estas palabras aladas:

— ¡Madre mía! ¿Por qué te me huyes si voy a abrazarte,

si en el Hades al menos, en brazos el uno del otro,

saciaríamos juntos el llanto tristísimo nuestro?

¿Por qué ahora tu vano fantasma me envía Perséfone,

para que se acreciente mi llanto y suspire sin tregua?¹³⁰].

(Hom. *Od.* XI 204-214)

Como se pudo apreciar, tanto en el pasaje del encuentro de Aquiles con la *psykhé* de Patroclo, como en el encuentro de Odiseo con la *psykhé* de su madre, las almas parecen formas fantasmagóricas, en tanto que se desvanecen como si se

¹³⁰ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

tratase de humo o de sombras. Esto refleja que la concepción de las almas que el autor de la *Odisea* y quizá su público tenían en aquel momento no permitía considerarlas como entes completamente abstractos, sino, antes bien, como una representación debilitada, etérea, de quien pudo ser en vida. Podría decirse que el alma posee cierta materialidad, a pesar de no ser tangible, hecho que sobresale de los dos pasajes anteriores y de la capacidad que poseen las almas de percibir ciertos estímulos del mundo de los vivos, como, por ejemplo, los sacrificios sangrientos en su honor o las amenazas en su contra.

Al respecto, Rohde (2009), expone en su investigación¹³¹ que las almas no mantenían casi nada de todo aquello que poseyeron mientras pertenecían al mundo de los vivos:

Sumidas ya en las sombrías entrañas de la tierra, las almas flotan inconscientes o, a lo sumo, en un estado de aturdimiento semiconsciente, dotadas de una media voz que es como el canto del grillo, débiles e in-diferentes a todo; y es natural que así sea, pues han perdido la carne, los huesos y los tendones, han perdido el diafragma, centro y asiento de todas las fuerzas del espíritu y la voluntad, elementos vinculados al cuerpo, es decir, al otro yo visible de la psique...

(Rohde, 2009, p.14)

¹³¹ *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos.*

A pesar de lo pesimista que es el posicionamiento de Rohde, en relación con la conciencia del alma, permite entrever la posibilidad de que estas posean cierto grado de conciencia. Asimismo, menciona que:

No cabe duda de que la libación es, en este relato, una ofrenda destinada a aplacar las almas de los muertos. El sacrificio de las bestias no es considerado por el poeta, ciertamente, como un sacrificio, y la sangre ofrecida a las almas para que beban de ella no persigue otra finalidad (que la de devolverles momentáneamente la conciencia).

(Rohde, 2009, p. 37)

Como se observa, la sangre representa el calor de la vida que contrasta con el frío y la oscuridad que experimentan las almas en el Hades. Representa el único medio para acercarse a la vida que una vez tuvieron.

En cuanto a las citas anteriores, cabe destacar que el autor basa sus comentarios en el pasaje en el que Circe conversa con Odiseo y le explica cuál es la naturaleza de las almas. En este caso y por lo afirmado por Rohde, a pesar de que las almas se presentan como entes sombríos o intangibles¹³², existe la

¹³² En ese sentido Martínez- Pinna (1993) afirma que:

«Es un *eídolon*, una imagen fantasmagórica que se ve pero que no se puede tocar, que se manifiesta tal cual cuando el muerto es conjurado o bien a través del sueño de un vivo, como la mencionada aparición de Patroclo ante Aquiles (p. 282)».

posibilidad de que mantengan algún rescoldo de conciencia que, ayudada por la sangre vertida en su honor, posibilitará el hecho de recordar lo vivido.

Lo dicho anteriormente se refuerza con el pasaje en el que Odiseo conversa con Tiresias sobre la manera ideal de atraer la *psykhé* de su madre:

ὥς ἐφάμην, ὁ δέ μ' αὐτίκ' ἀμειβόμενος προσέειπεν ·

ῥηϊδίον τοι ἔπος ἐρέω καὶ ἐπὶ φρεσὶ θήσω.

ὄν τινα μὲν κεν ἔαῖς νεκρῶν κατατεθνηώτων

αἵματος ἄσσοι ἵμεν, ὁ δέ τοι νημερτὲς ἐνίψει ·

ὅτι δέ κ' ἐπιφθονέηις, ὁ δέ τοι πάλιν εἴσιν ὀπίσσω.

[Dije, y acto seguido repuso con estas palabras:

—Simples son las palabras que harán que estas cosas comprendas.

Cualquier muerto al que dejes tú ahora llegar a esta sangre

te dará verdadera noticia de todas las cosas,

pero aquel a quien tú se lo niegues se irá apresurado¹³³].

(Hom. Od. XI 145-149)

¹³³ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

Tal como se distingue del pasaje anterior, Tiresias enfatiza en la necesidad de hacer llegar a las almas donde se encuentra la sangre para que, al tomarla, recuperen su memoria. Las almas que no tengan permiso deberán ser apartadas de dicho sitio. Es justamente en esos versos en los que tiene fundamento la tesis de dicho autor.

Lo propuesto por Rohde¹³⁴ se reafirma con los versos en los que se describe cómo se encuentra Anticlea. Se menciona que esta yacía aparte, sentada y callada, al lado de donde estaba vertida la sangre, sin siquiera volver a ver el rostro de su hijo (Hom. *Od.* XI 138-144). El alma de Anticlea no tiene la más mínima voluntad, no es sino hasta que toma la sangre que reconoce a su hijo:

ὥς φαιμένη ψυχὴ μὲν ἔβη δόμον Ἄϊδος εἴσω

Τειρεσίαο ἄνακτος, ἐπεὶ κατὰ θέσφατ' ἔλεξεν ·

αὐτὰρ ἐγὼν αὐτοῦ μένον ἔμπεδον, ὄφρ' ἐπὶ μήτηρ

ἦλυθε καὶ πίνεν αἶμα κελαινεφές · αὐτίκα δ' ἔγνων,

καὶ μ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα ·

ἴτεκνον ἐμόν, πῶς ἦλθες ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα

ζῶδς ἐών;

¹³⁴ El trago de sangre como renovador de la conciencia de la *psykhé*.

[Así dijo, y la sombra del rey soberano Tiresias,
a la casa del Hades volvió, dichos ya sus oráculos.
Y en silencio yo allí continué hasta que vino mi madre
y la sangre negruzca bebió y, conociéndome al punto,
liberando su llanto, me dijo con estas palabras:
— ¡Hijo mío! ¿Por qué, vivo, a estas tinieblas sombrías
has venido?¹³⁵].

(Hom. *Od.* XI 150-156)

La conversación prosigue y Odiseo pregunta a su madre por la condición actual de su patria, de su padre, de su hijo y de su reina (Hom. *Od.* XI 174-179¹³⁶). Asimismo, le pide que se refiera a ello únicamente con la verdad. En ese pasaje se observa que no hay una clara definición de la temporalidad de las acciones, que van desde del fallecimiento de la madre de Odiseo y la plática que ahora sostiene con el héroe, ya que la narración está en presente. En ese sentido surge una duda sobre qué facultaría a la madre de Odiseo, para tener noticias del presente de Ítaca y lo que ocurre con su familia, y poder dirigirse a su hijo de

¹³⁵ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

¹³⁶ εἰπὲ δὲ μοι πατὴρ τε καὶ υἱός, ὃν κατέλειπον,
ἢ ἔτι παρ κείνοισιν ἐμὸν γέρας, ἢ τίς ἤδη
ἀνδρῶν ἄλλος ἔχει, ἐμὲ δ' οὐκέτι φασὶ νέεσθαι.
εἰπὲ δὲ μοι μνηστῆς ἀλόχου βουλήν τε νόον τε,
ἢ ἐ μένει παρὰ παιδί καὶ ἔμπεδα πάντα φυλάσσει
ἢ ἤδη μιν ἔγημεν Ἀχαιῶν ὅς τις ἄριστος.

manera veraz, si su presente no es el de Ítaca, sino es el de las sombras del inframundo.

La respuesta a dicha interrogante se encuentra en las palabras del propio Tiresias cuando menciona (como se ha visto en Hom. *Od.* XI 145-149), que cualquier alma que tome de la negra sangre tendrá inmediatamente la capacidad de decir todas las verdades necesarias que el vivo requiera. Asimismo, Tiresias le pide al héroe que baje su arma para que pueda beber de la sangre «ἀλλ' ἀποχάζεο βόθρου, ἄπισχε δὲ φάσγανον ὄξυ, / αἵματος ὄφρα πίω καὶ τοι νημερτέα εἶπω¹³⁷». (Hom. *Od.* XI 95-96). Una vez ingerida la sangre, tendrá la capacidad de comunicar solo verdades. En ese sentido, la sangre no solo permite que la *psykhé* recupere su memoria por cierto tiempo, sino que, gracias a ella, podrá revelar siempre la verdad¹³⁸ de todas las cosas, es decir, que dicho fluido vital dotará a las almas y, como es el caso, a Anticlea, de una capacidad adivinatoria parecida a la que se le atribuye a Tiresias, pues él menciona que hablará sin errores y empieza a vaticinar después de que ha llevado a cabo la ingesta de sangre¹³⁹.

Así las cosas, esa capacidad de ver más allá gracias a ingerir sangre, puede deducirse al comparar la *psykhé* de la madre de Odiseo y de Tiresias, pues, al igual que Anticlea no reconoce a su hijo, ni se mueve ni habla, sino hasta después

¹³⁷ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001):
Vete lejos del hoyo y aparta la espada agudísima,
para que, ya bebida la sangre, verdades te diga.

¹³⁸ Tanta insistencia en afirmar que únicamente se dirá la verdad, hace que surja la pregunta de si existiría algún momento en el que las almas mintieran, o bien, sin la sangre sería posible que las almas no dijeran la verdad.

¹³⁹ Téngase presente que la sangre proporciona vida y su ausencia, muerte.

de beber de la sangre, el adivino pregunta a Odiseo qué lo trae por esos bajos rumbos. Esta pregunta no sería posible si, desde el principio, el viejo hubiese tenido la facultad por la que es ampliamente reconocido (vidente/adivino); no es sino hasta que bebe, que se da cuenta de todo y verdaderamente ayuda al itacense.

En relación con lo anterior, surge una situación interesante, ya que, en versos posteriores al 330 del canto XI, de la *Odisea*, que es donde se interrumpe la narración de la estancia de Odiseo en la mansión de Hades, hecho que se retoma hasta el verso 384 de ese mismo canto, ya no se menciona expresamente que las almas beban la sangre para adquirir nuevamente la conciencia que gozaron en vida. Tal es el caso de Aquiles, de quien no se dice que haya bebido sangre, solo se presenta y cuestiona la presencia de Odiseo en el más allá (Hom. *Od.* XI 467-471). Asimismo, se presenta la *psykhé* del grandioso Áyax, la cual guarda cierta distancia, pues aún mostraba resentimiento contra Odiseo, sentimiento que se manifestaba sin necesidad de ingerir una gota de la espumosa sangre¹⁴⁰. En este sentido, habría dos posibilidades: la primera, que beber la sangre tampoco es necesario para que las almas hablen, y solo sería necesario en caso de que lo que se busque es que, cuando hablen, solo digan la verdad; la segunda, sería suponer que, en vista de que la acción de beber la sangre se repite en varias ocasiones, desde el punto de vista textual no sería necesario mencionarlo nuevamente, de manera que quien escuchara estos pasajes,

¹⁴⁰ Desde luego, desde la lógica planteada anteriormente, solamente mediante la ingesta de sangre las almas podrán recordar; no obstante, en estos pasajes no se menciona directamente el hecho de que las almas de Aquiles y Áyax ingirieron tal líquido.

fácilmente podría imaginar que dichas almas sorbieron sangre antes de aproximarse donde se encontraba Odiseo para hablarle, tal como lo plantea Heath (2005) en su artículo titulado *Blood for the Dead: Homeric Ghosts Speak Up*, para quien el aedo podría esperar que su audiencia entendiese las acciones consideradas 'típicas', sin repetir explícitamente cada detalle. Por otra parte, considera que el poeta podría manipular cuidadosamente el motivo de beber y hablar para lograr un efecto temático completo. Asimismo, destaca que, en un examen minucioso del canto XI, se revela que la sangre es probablemente necesaria para que los fantasmas entrelazados ritualmente hablen de forma coherente con la vida, por lo que hay razones para creer que todos los que hablan con Odiseo bebieron un sorbo, pero Homero no está obligado a recordar a cada uno, ya que se trata de una acción recurrente. No obstante, esto podría cuestionarse, debido a que la presentación de versos que describen más o menos las mismas acciones es de uso frecuente en los poemas homéricos, pues constituyen fórmulas mnemotécnicas que ayudan al aedo.

Lo mencionado por Heath (2005) se torna más cuestionable si se tiene en cuenta la existencia de algunos pasajes en los que podría darse una supresión de información debido a que las formas se repiten, pero contrario a ello, se mantiene la misma, repetida una y otra vez, como ocurre en el canto XI, versos del 228 al 332, en los que Odiseo entabla una conversación con cada una de las heroínas. Así, por ejemplo, se presenta en dichos versos la forma ἦδ'ov con su respectivo complemento, en este caso, algún calificativo seguido del nombre o la descendencia de cada una de las heroínas. Esa misma estructura se manifiesta en nueve ocasiones, en los versos antes mencionados. Lo cual quiere decir que, si los

planteamientos de Heath (2005) estuviesen completamente fundamentados, esto supondría un nuevo problema, pues sus postulados de la supresión de información por tratarse de la frecuencia con la que se repiten algunas acciones no podría explicar por qué en los versos en que Odiseo se dirige a las heroínas, utiliza una misma estructura numerosas veces.

Con todo, a pesar de la variedad de postulados que hay en torno a la definición de la finalidad de la sangre de los animales sacrificados, lo cierto es que no es posible determinar con completa certeza si esta solamente dotaba de una conciencia momentánea a las almas, o bien, si les concede, además de la conciencia, la capacidad adivinatoria, como se sostuvo en líneas anteriores.

En fin, como logró demostrarse en los apartados de este capítulo, la muerte es un suceso que pone en evidencia las angustias sobre la finitud presente en los seres humanos. Los rituales funerarios y la manera en que la muerte es enfrentada ofrecen cuantiosa información acerca de una sociedad y sus formas de representar el mundo.

Luego de llevar a cabo un análisis pormenorizado de los principales pasajes de los poemas homéricos, con la intención de determinar las concepciones sobre la muerte, el alma y el más allá, entre muchas otras nociones escatológicas que dicho autor presenta en sus textos, será el momento de abordar las obras del poeta beocio Hesíodo, por la misma razón, ya que, sus textos, al igual que ocurre con la épica homérica, constituyen una fuente imprescindible para el estudio de la religiosidad y las nociones escatológicas de la Grecia arcaica.

Capítulo IV

La muerte, el alma y el más allá en la poesía de Hesíodo

4.1. Homero en Hesíodo: la épica y la escatología

En la literatura griega posterior a Homero es posible detectar la presencia de elementos propios de la épica, lo cual permite concebir la idea del alcance de su influencia. En ese sentido, la épica, Homero y sus poemas, no solo fueron objeto de imitación, sino que se posicionaron como fuente de críticas y reflexiones sobre temas que iban desde las concepciones escatológicas (como se ha analizado en apartados anteriores) hasta la importancia, o bien, la utilidad de la poesía como medio de propagación de ideas.

Unido a lo anterior, dado que Hesíodo es el escritor más cercano, en este contexto, a la fecha en la que son compuestas las epopeyas (siglo VIII a. C.), en la época arcaica, algunos autores ubican al poeta beocio en estrecha cercanía con Homero, hasta considerarlo (a juicio personal, equivocadamente) anterior a él. Al respecto, Koning (2010), en su libro *Hesiod: the other poet*, siguiendo la tesis de West, menciona que el abordar el tema de la anterioridad de Hesíodo, en relación con Homero, generaba una gran controversia en la Antigüedad, mucho antes de lo que se pensaba¹⁴¹. Asimismo, argumenta que en dicha cuestión hay un

¹⁴¹ Contrary to what some may believe, the question of the chronological priority of either Hesiod or Homer was a vexed one in antiquity. Obviously, there was much at stake here: a competition in age is a competition in authority. When Pausanias on his visit to Boeotia has described a statue of Hesiod on Mt. Helicon, he continues (9.30.3):

Περὶ δὲ Ἡσιόδου τε ἡλικίας καὶ Ὀμήρου πολυπραγμονήσαντι ἐς τὸ ἀκριβέστατον οὐ μοι γράφειν ἡδὺ ἦν, ἐπισταμένῳ τὸ φιλαίτιον ἄλλων τε καὶ οὐχ ἥκιστα, ὅσοι κατ' ἐμὲ ἐπὶ ποιήσει τῶν ἐπῶν καθεστήκεσαν.

‘Después de buscar con el mayor cuidado, el tiempo que vivieron Homero y Hesíodo, no pensé que fuera necesario escribir sobre este tema, sabiendo cuántas disputas excitó entre varias personas, y especialmente entre aquellos de mis contemporáneos que se ocupan de la poesía..’ (Koning, 2010, p. 40). Traducción propia

elemento clave que la genera, esto es “el principio de autoridad”, o sea, que el más antiguo poseerá más autoridad.

Asimismo, menciona que la cuestión nunca se resolvió definitivamente, aunque la opinión de la comunidad de expertos en la Antigüedad parece haber sido, al igual que hoy, que Homero era anterior¹⁴². Jenófanes fue el primero en afirmar que Homero era mayor que Hesíodo; Plutarco tuvo que admitir que Hesíodo era segundo, tanto en reputación como en tiempo.

Hoy está mucho más claro que la hipótesis de West no es la más acertada, pues en estudios más recientes como el que R. Janko (2007) expone en su libro *Homer, Hesiod and the Hymns: diachronic development in epic diction*, en el que trabaja en una tradición bien establecida de análisis lingüístico que ve señales de desarrollo poético en la evolución del dialecto y las fórmulas de composición. En su investigación nota, a partir del análisis comparativo de una serie de arcaísmos lingüísticos registrados en la épica con sus formas más recientes, que la *Ilíada* es la que más arcaísmos posee, por lo tanto, es la más antigua; seguidas de la *Odisea* y la *Teogonía*; finalmente, ubica a *Trabajos y Días* como texto más reciente¹⁴³.

¹⁴² According to Diogenes Laertius, the fourth-century philosopher Heraclides Ponticus wrote two books on exactly this topic, and (Pseudo-)Lucian testifies to great uncertainty on the matter as well. The Suda claims that all three chronological possibilities found their adherents: ‘according to some, [Hesiod] was older than Homer, and according to others they were contemporaries; Porphyry and most of the others figure him to be a hundred years younger’. But such variation nevertheless points to their connection: in antiquity Homer was almost exclusively dated in relation to Hesiod (Koning, 2010, p. 40).

¹⁴³ El mismo autor reconoce que la conclusión a la que ha llegado no es del todo revolucionaria, debido a que es imposible establecer las fechas de composición con total exactitud, además del problema que supone la alusión literaria a la tradición oral; no obstante, su trabajo ha resultado fundamental para llevar la discusión un paso adelante, lo cual le ha permitido ganar un considerable apoyo entre los estudiosos del mundo antiguo, en cuanto al establecimiento de un consenso generalizado de que fue Homero quien compuso en primer lugar y no Hesíodo.

Ahora bien, sin detenerse demasiado en esta polémica sobre quién fue primero, conviene, más bien, aproximarse a los elementos de la escatología homérica que pueden ser ubicados en las obras del poeta beocio, entre los que se pueden destacar dos momentos fundamentales: por un lado, el paradero final de algunos héroes que, según lo narrado en el mito de la cinco generaciones (razas o edades), que va del verso 106 al 186, expuesto en *Trabajos y días*, son enviados a la Isla de los Bienaventurados, y la situación de Heracles¹⁴⁴, ubicado en el canto XI (601-604) de la *Odisea*, el cual conserva gran similitud con los versos 950 al 955 de la *Teogonía*.

Ahora bien, debido a que podría tratarse de concepciones comunes sobre el paradero final de los seres humanos, la probabilidad de que dichos pasajes de las obras hesiódicas posean herencias homéricas es perfectamente posible como tesis; no obstante, no existe manera de comprobar con absoluta certeza tales afirmaciones. Así las cosas, a continuación se establecerán los puntos de encuentro entre ambos autores en relación con sus posicionamientos en torno a las distintas nociones escatológicas.

4.1.1. *El destino final de Heracles*

El paradero final del hijo de Zeus y Alcmena es expuesto en la *Teogonía*, de manera que es posible apreciar, con toda claridad, cómo Heracles no sufrió una muerte amarga; antes bien, en el Olimpo lleva una vida exenta de los pesares que atormentan a los mortales comunes:

¹⁴⁴ Esto podría relacionarse con el pasaje en el que Menelao es abducido y dejado en los Campos Elíseos.

Ἦβην δ' Ἀλκμήνης καλλισφύρου ἄλκιμος υἱός,
Ἴς Ἡρακλῆος, τελέσας σπονόεντας ἀέθλους,
παῖδα Διὸς μέγαλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπέδιλου,
αἰδοῖην θέτ' ἄκοιτιν ἐν Οὐλύμπῳ νιφόεντι·
ὄλβιος, ὃς μέγα ἔργον ἐν ἀθανάτοισιν ἀνύσας
ναίει ἀπήμαντος καὶ ἀγήραος ἥματα πάντα.

[A Hebe, hija del gran Zeus y de Hera de hermosas sandalias,
el valeroso hijo de Alcmena de hermosos tobillos,
el fornido Heracles, tras realizar los trabajos
la hizo su venerable esposa en el nevado Olimpo,
dichoso él, que tras llevar a cabo una gran obra entre los inmortales,
vive sin cuitas y sin envejecer todo el tiempo¹⁴⁵].

(Hes. *Th.* 950-955)

¹⁴⁵ Traducción de José Antonio Fernández Delgado (2014).

Al utilizar palabras como ὄλβιος ('feliz', 'lleno de fortuna') para calificarlo, Hesíodo acentúa la favorable condición del semidiós, hijo de Zeus, del que, además, dice que no padece ninguna de las miserias humanas.

La manera en la que se encuentra Heracles evoca a los seres humanos que pertenecieron a la generación de oro, quienes poseían condiciones de vida privilegiadas, al igual que algunos personajes heroicos que experimentaban la dicha de ser ascendidos a la Isla de los Bienaventurados. Estos seres de la generación de oro tienen la misma suerte que el hijo de Zeus, es decir, que por su propia condición, casi divina, se encuentran exentos de todo sufrimiento.

En la *Odisea*, específicamente en el canto XI, versos que van del 601-626, se narra cómo Odiseo, quien se encontraba en la mansión de Hades, se encontró con Heracles. Lo significativo de dicho encuentro es que el hijo de Zeus posee la misma condición que se describe en los versos de la *Teogonía* antes citados, es decir, que el héroe, junto a Hebe, a quien desposa, habita el Olimpo, libre de toda preocupación o miseria, como lo hiciera cualquiera de las divinidades. El pasaje que contiene dicho encuentro es el siguiente:

τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακλεΐην,

εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι

τέρπεται ἐν θαλίῃσι καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην,

παῖδα Διὸς μέγαλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπεδῖλου.

ἀμφὶ δέ μιν κλαγγὴ νεκύων ἦν οἰωνῶν ὥς,
πάντοσ' ἀτυζομένων · ὁ δ' ἐρεμνῇ νυκτὶ ἐοικώς,
γυμνὸν τόξον ἔχων καὶ ἐπὶ νευρῆφιν οἰστόν,
δεινὸν παπταίνων, αἰεὶ βαλέοντι ἐοικώς.
σμερδαλέος δέ οἱ ἀμφὶ περὶ στήθεσσι νόοι
χρύσεος ἦν τελαμῶν, ἵνα θέσκελα ἔργα τέτυκτο,
ἄρκτοι τ' ἀγρότεροί τε σύες χαροποί τε λέοντες,
ὕσμῖναί τε μάχαι τε φόνοι τ' ἀνδροκτασίαι τε.
μὴ τεχνησάμενος μηδ' ἄλλο τι τεχνήσαιο,
ὃς κείνον τελαμῶνα ἐῆι ἐγκάτθετο τέχνη.
ἔγνω δ' αὐτ' ἔμ' ἐκεῖνος, ἐπεὶ ἴδεν ὀφθαλμοῖσιν,
καὶ μ' ὀλοφυρόμενος ἔπεα πτερόεντα προσηύδα ·
διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,
ἃ δεῖλ', ἣ τινὰ καὶ σὺ κακὸν μόρον ἡγηλάζεις,
ὃν περ ἐγὼν ὀχέεσκον ὑπ' αὐγᾶς ἡελίοιο.
Ζηνὸς μὲν πάντες ἦα Κρονίου, αὐτὰρ οἰζὺν
εἶχον ἀπειρεσίην · μάλα γὰρ πολὺ χεῖρονι φωτὶ
δεδμήμην, ὃ δέ μοι χαλεποὺς ἐπετέλλετ' ἀέθλους.

καί ποτέ μ' ἐνθάδ' ἔπεμψε κύν' ἄξοντ' · οὐ γὰρ ἔτ' ἄλλον
φράζετο τοῦδ' γέ μοι κρατερώτερον εἶναι ἄεθλον ·
τὸν μὲν ἐγὼν ἀνένεικα καὶ ἤγαγον ἐξ Αἰδαιο ·
Ἑρμείας δέ μ' ἔπεμψεν ἰδὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη.

[— Y vi a Heracles después, poseído de toda su fuerza,
[o su sombra, y él entre los dioses comparte los ágapes,
y es esposo de Hebe, la diosa de pies hermosísimos,
hija del noble Zeus y de Hera, la de áureas sandalias.]
Y se oyó en torno suyo el gritar de los muertos que huían
como pájaros, y él era como una noche sombría
[y tenía su arco tendido y había ya puesto
en la cuerda una flecha, tal como si fuera a lanzarla.]
Y asustaba el tahalí que ceñíale el pecho, una banda
de oro en la que se habían grabado admirables figuras:
osos y jabalíes, leones de ardientes pupilas,
y combates y duras batallas, matanzas y crímenes.
El artista que obró semejante tahalí nunca habría

de hacer otro, pues todo su arte en aquel había puesto.

Y me reconoció cuando apenas sus ojos me vieron,

y, llorando, me dijo con estas palabras aladas:

[– Laertiada, raza de Zeus, agudísimo Ulises,]

¡desdichado! ¿También tú padeces funesto destino

como el que antes y bajo los rayos del sol yo sufría?

A pesar de ser hijo de Zeus el Cronida, he sufrido

muchos males, pues fui sometido a un mortal muy mezquino

que sin tregua ordenaba que hiciese penosos trabajos.

Una vez me envió por el Perro hasta aquí, y suponía

que no hubiera trabajo ninguno más duro que este.

Y yo pude agarrarlo y sacarlo del Hades, mas Hermes

me guió y Atenea la diosa de claras pupilas¹⁴⁶].

(Hom. *Od.* XI 601-620)

Hesíodo también utiliza una serie de epítetos para tres divinidades: Zeus, Hera y Hebe. Esto permite deducir que el poeta beocio recurre al uso del estilo formular, lo cual evidencia la presencia de la tradición homérica, porque dicho estilo puede encontrarse tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*. No obstante, en la

¹⁴⁶ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

cita anterior hay una diferencia fundamental, esto es, que el héroe, una vez muerto, se dirigirá al Hades y no será elevado inmediatamente a la Isla de los Bienaventurados como sí ocurre con los héroes en la narración hesiódica.

En la *Iliada* y la *Odisea*, tal como se presentó en el capítulo anterior, la muerte es una condición propiamente humana y nadie escapa a este acontecimiento. Una vez sobrevenida, las almas inician su descenso hacia el inframundo. Esta idea apenas se trata en los textos hesiódicos, ya que, como se verá más adelante, los hombres de las generaciones de oro, plata y la de los héroes, tendrán paraderos diferentes o variados luego de su último respiro.

Lo que se puede apreciar en los versos 950-955 de la *Teogonía* es que Hesíodo se vio impelido a conjuntar dos posicionamientos en torno a Heracles: por un lado, como hombre que debía morir y su alma estaba impelida a iniciar el recorrido hacia el más allá; por otro lado, debió de tomar en cuenta que se trataba nada más y nada menos que del hijo de Zeus, por lo cual, como el favor de su padre, se le otorgará la dicha de habitar en la Isla de los Bienaventurados, entre las divinidades inmortales.

Sin embargo, en el canto XI, versos 601 a 626 de la *Odisea*, el Laertiada no sostiene una conversación con Heracles exactamente, sino con su εἶδωλον¹⁴⁷, es decir, con una imagen casi idéntica al propio Heracles, cuando vivía.

¹⁴⁷ Martínez-Pinna (1993) afirma que un *éidolon* es una imagen fantasmagórica que se ve pero que no se puede tocar, que se manifiesta tal cual cuando el muerto es conjurado o bien a través del sueño de un vivo, como la mencionada aparición de Patroclo ante Aquiles. Además, en los infiernos, las almas viven eternamente en un permanente estado de languidez y de monotonía, sin fuerza ni conciencia para actuar en el sentido que sea. Se trata en definitiva de una existencia sin esperanza, puesto que la verdadera vida es la que previamente se ha desarrollado en la tierra (p. 282).

Nuevamente, es posible notar cómo también en los poemas homéricos se conjuntan las dos condiciones de Heracles, pues en el verso 602 se menciona «αὐτὸς δὲ μετ' ἄθανάτοισι θεοῖσι/ τέρπεται», es decir, que Heracles muere como cualquier otro ser humano, pero conserva una imagen, similar a él en aspecto, que goza de cierta plenitud y alegría.

Al presentar el destino final del hombre y su condición mortal, Hesíodo revela una serie de elementos y términos que lo aproximan considerablemente a la tradición escatológica presentada en los poemas homéricos. Sin embargo, no existe una manera del todo concluyente que permita afirmar con completa certeza que las concepciones escatológicas presentes en las obras de Hesíodo estaban directamente relacionadas con la tradición épica, o bien, que dependían de esta. Esto por cuanto ambos poetas podrían estar haciendo uso de concepciones tradicionales sobre la muerte, el alma y el más allá. En este caso, como se pudo notar, el relato de Heracles y su paradero final parece acercarse a esta última reflexión.

Unido a lo anterior es preciso ahondar más en esta temática para lo cual se procederá a analizar uno de los pasajes más importantes de *Trabajos y Días*, aquel que contiene el ascenso y declive de cinco generaciones de seres (divinos y humanos) y el destino final de cada una.

4.2. Las cinco generaciones del hombre y la finitud de su existencia

Para lograr un abordaje cabal del tema de la escatología en la obra del poeta beocio Hesíodo, se partirá del mismo esquema con el que se abordó dicha temática en los poemas homéricos, es decir, de la noción de que el ser humano es efímero, posteriormente se analizará cómo Hesíodo concebía el paradero de los hombres una vez sobrevinida la muerte.

La noción de que la vida de los hombres es efímera se fundamenta en el uso de varios epítetos que aluden directamente a tal condición; por ejemplo, es posible encontrarse con alguno como θνητοὶ ἄνθρωποι ('hombres mortales'), μερόπων ἀνθρώπων ('mortales'), βροτός ('mortales') o ἀλφησιτής ('que come pan'). Esta última referencia apunta al hombre que, luego de llevar una vida difícil y cargada de trabajos, que debe realizar con la finalidad de conseguir su sustento, encuentra el final de sus días. De este modo, el ser humano viene al mundo a trabajar para vivir, pero todo su esfuerzo terminará con la inevitable muerte, en contraste con la situación de las divinidades, que gozan de inmortalidad.

Otro aspecto importante, al que se le debe prestar atención para comprender la escatología en Hesíodo, es el paradero *post mortem* de algunos que, por razones pocas veces justificadas, reciben beneficios muy distantes y distintos de los del resto de los mortales. Se trata de un grupo de personajes que son elevados a tal punto que rompen las barreras de lo natural y son colocados casi a la misma altura que los dioses inmortales, de tal manera que, además, se les

otorga la posibilidad de habitar sitios especiales en el más allá, como la Isla de los Bienaventurados o los Campos Elíseos.

De esta manera, trazadas las dos líneas sobre las que se partirá para el análisis de la finitud de la vida humana en la obra del poeta beocio Hesíodo, corresponde ahora presentar el mito de las cinco generaciones o de la sucesión, el cual ofrece, como se ha dicho, cuantiosa información sobre las consideraciones religiosas de la Grecia arcaica, en especial, sobre la muerte, el alma y el más allá:

Εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω

εὖ καὶ ἐπισταμένως · σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆισιν

[ὥς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι.]

Χρῦσεον μὲν πρῶτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων

ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες.

οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῶι ἐμβασίλευεν ·

ὥστε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες

νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος, οὐδέ τι δειλὸν

γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι

τέρποντ' ἐν θαλίησι, κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων ·

θνήσκον δ' ὥσθ' ὕπνῳ δεδμημένοι · ἐσθλὰ δὲ πάντα

τοῖσιν ἔην · καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλὸν τε καὶ ἄφθονον · οἱ δ' ἐβλημοὶ
ἥσυχoi ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.
[ἀφνειοὶ μήλοισι, φίλοι μακάρεσσι θεοῖσιν.]
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε,
τοὶ μὲν δαίμονες ἀγνοὶ ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν
ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,
[οἳ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
ἡέρα ἐσάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,]
πλουτοδότηι · καὶ τοῦτο γέρας βασιλήιον ἔσχον.
Δεύτερον αὖτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν
ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες,
χρυσέωι οὔτε φυὴν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα ·
ἀλλ' ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι κεδνῇ
ἐτρέφετ' ἀτάλλων, μέγα νήπιος, ᾧ ἐνὶ οἴκωι ·
ἀλλ' ὅτ' ἄρ' ἠβῆσαι τε καὶ ἠβης μέτρον ἵκοιτο,
παυρίδιον ζώεσκον ἐπὶ χρόνον, ἄλγε' ἔχοντες
ἀφραδίηις · ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο

ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν
ἤθελον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς,
ἧι θέμις ἀνθρώποις κατὰ ἤθεα. τοὺς μὲν ἔπειτα
Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος, οὕνεκα τιμᾶς
οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς οἱ Ὀλύμπῳ ἔχουσιν.
αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε,
τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται,
δεύτεροι, ἀλλ' ἔμπηξ τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.
Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων
χάλκειον ποίησ', οὐκ ἀργυρέῳ οὐδὲν ὁμοῖον,
ἐκ μελιᾶν, δεινὸν τε καὶ ὄβριμον · οἷσιν Ἄρης
ἔργ' ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες, οὐδέ τι σῖτον
ἦσθιον, ἀλλ' ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν.
[ἄπλαστοι · μεγάλη δὲ βίη καὶ χεῖρες ἄαπτοι
ἐξ ὧμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσι.]
τῶν δ' ἦν χάλκεα μὲν τεύχεα, χάλκεοι δὲ τε οἵκοι,
χαλκῷ δ' εἰργάζοντο · μέλας δ' οὐκ ἔσκε σίδηρος.
καὶ τοὶ μὲν χεῖρεσσιν ὑπὸ σφετέρησι δαμέντες

βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἀίδαο,
νώνυμοι · θάνατος δὲ καὶ ἐκπάγλους περ ἔοντας
εἶλε μέλας, λαμπρὸν δ' ἔλιπον φάος ἡελίοιο.
Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν,
αὖτις ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, δικαιότερον καὶ ἄρειον,
ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται
ἡμίθεοι, προτέρη γενεὴ κατ' ἀπείρονα γαῖαν.
καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνὴ
τοὺς μὲν ὑφ' ἑπταπύλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ,
ᾧλεσε μαρναμένους μῆλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο,
τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης
ἐς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ' ἠυκόμοιο.
[ἔνθ' ἦ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε]
τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίον καὶ ἦθε' ὀπάσσας
Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης.
τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων · τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει.
καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες

ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην,
ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μεληδέα καρπὸν
τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα.
Μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι
ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.
νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον · οὐδέ ποτ' ἤμαρ
παύσσονται καμάτου καὶ οἰζύος οὐδέ τι νύκτωρ
φθειρόμενοι · χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας.
ἀλλ' ἔμπησ' ἐκείνη καὶ τοῖσι μεμειξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.
Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων,
εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν.

[Si quieres, te referiré otro relato

adecuado y sabio, y grábatelo en tus mientes,
cómo han tenido el mismo origen dioses y mortales hombres.
Primeramente una generación de oro de hombres dotados de habla
crearon los inmortales, dueños de las mansiones olímpicas.
Vivieron en tiempos de Crono, cuando este reinaba en el cielo.

Como los dioses vivían, sin pena en el corazón,
al margen de fatiga y de miseria, y no existía
la vejez funesta, sino que, con sus piernas y sus brazos siempre
iguales,
gozaban en fiestas, lejos de cualquier desgracia;
morían como vencidos por un sueño y tenían
toda clase de bienes; la tierra dadora de alimento producía el fruto
por sí sola, variado y abundante; y ellos atendían voluntariamente
a sus tareas en paz, en medio de muchos bienes,
(ricos en rebaños y gratos a los dioses bienaventurados).
Después de que esta generación fue cubierta por la tierra,
por voluntad del gran Zeus ellos son démones
benéficos, terrestres, guardianes de los mortales hombres
(que vigilan los juicios y los actos malvados
deambulando vestidos de bruma por toda la tierra),
dadores de riqueza. Ese privilegio real obtuvieron.
En segundo lugar una generación mucho peor, de plata,
crearon después los dueños de las mansiones olímpicas,

ni física ni moralmente a la de oro semejante.

Durante cien años era criado el niño

junto a su amante madre, creciendo muy infantil en su casa;

y cuando llegaba a la pubertad y la edad juvenil alcanzaba

vivían muy poco tiempo, por los dolores causados

por su insensatez, pues no podían alejar unos de otros

la imprudente insolencia ni querían servir a los inmortales

ni hacer sacrificio en los sagrados altares de los bienaventurados,

según es costumbre de los hombres en sus moradas. Ocultólos

luego Zeus Cronida enfadado porque no tributaban

honras a los dioses bienaventurados que poseen el Olimpo.

Y después que también a esta generación la cubrió la tierra

ellos son bienaventurados mortales subterráneos,

secundarios; sin embargo también a ellos este honor les acompaña.

El padre Zeus creó una tercera generación de hombres

dotados de habla, de bronce, en nada semejante a la de plata,

lamentables de Ares y de la violencia se ocupaban, y no comían

pan, sino que poseían un impávido corazón de acero;

disformes, una enorme fuerza e invencibles brazos
les salían de los hombros sobre robustos cuerpos.
De bronce eran sus armas, de bronce sus casas
y con bronce trabajaban; no existía el negro hierro.
Dominados por sus propios brazos
se fueron a la morada enmohecida del gélido Hades,
sin nombre; aun terribles como eran se los llevó
la negra muerte y la brillante luz del sol abandonaron.
Después que también a esta generación la cubrió la tierra,
todavía una cuarta creó Zeus Cronida,
más justa y virtuosa, sobre el muy nutrido suelo,
la generación divina de los héroes, los cuales son
semidioses, la generación previa a la nuestra en la inmensa tierra.
A estos la guerra cruel y el terrible combate,
a unos al pie de Tebas de Siete Puertas, en tierra cadmea,
los aniquiló luchando por los rebaños de Edipo,
a otros, tras conducirlos en naves allende el mar muy profundo
a Troya por causa de Helena de hermosos cabellos.

A unos los encerró allí el fin de la muerte,
a otros, concediéndoles sustento y morada aparte de los hombres,
el padre Zeus Cronida los asentó en los confines de la tierra.
Y estos viven, con su corazón libre de cuitas,
en las islas de los bienaventurados, junto al Océano de honda
corriente,
héroes dichosos, a quienes tres veces al año meloso fruto
les procura en abundancia la tierra dadora de vida.
Ojalá no coincidiera yo ya con los quintos
hombres, sino que hubiera muerto antes o después naciera;
pues ahora es la generación de hierro; ni de día
se verán libres de penas y desgracias ni de noche
de ser agobiados; y los dioses mandarán molestas preocupaciones.
Sin embargo tendrán todavía bienes mezclados con los males.
Zeus destruirá también esta generación de hombres dotados de
habla
cuando al nacer muestren sus sienes blancas.
Y el padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre,
ni el huésped será estimado por el anfitrión ni el amigo por el amigo

ni tampoco el hermano, como lo era antes¹⁴⁸].

(Hes. *Op.* 106-180)

Erwin Rohde (2009) también analiza cómo se concibe el destino final del hombre en la poesía hesiódica y llega a la conclusión de que el mito de las cinco generaciones pretende, desde el principio, dar a conocer cómo la moral de la humanidad decae progresivamente, postura con la que concuerda la mayoría de investigadores sobre el mundo antiguo. No obstante, parece ser que para dicho autor, lo que ocurre una vez que la persona ha fallecido era un tema secundario.

El hecho de que en el mito de las cinco generaciones o de la sucesión el principal objetivo de Hesíodo no fuese precisamente el de presentar el paradero último de los hombres se debe probablemente a que, con la introducción de la estirpe de los héroes, se quebrantaría la estructura general del mito. El incorporar a los héroes en el mito de las generaciones no pretendía ensalzar el aspecto moral de los guerreros, ni tampoco su destreza y participación en los combates, ya que las acciones realizadas por estos estarían casi en el mismo nivel que las llevadas a cabo por aquellos seres humanos de la generación de bronce.

Lo que pretende Hesíodo es mostrar todos los aspectos que singularizan a la generación de los héroes en relación con las demás, específicamente en el hecho de que, en el caso de estos, sin que les haya sobrevenido la muerte,

¹⁴⁸ Traducción de José Antonio Fernández Delgado (2014).

«tendrían la posibilidad de ser llevados a lugares especiales como, por ejemplo, la Isla de los Bienaventurados» (Rohde, 2009, p. 56).

Unido a lo anterior, en el mito de las generaciones es posible notar algunos elementos que permiten determinar cuáles eran las creencias de Hesíodo en relación con los temas escatológicos. En este sentido, la primera en ser presentada por el poeta beocio es la generación de oro. El poeta, con intención de presentar lo que sucede con esa estirpe, luego de que ha ocurrido la muerte de alguno de sus integrantes, los califica como *daimones*, palabra que Homero utiliza frecuentemente en su obra para hacer referencia a las divinidades, especialmente para resaltar su inmortalidad.

Rohde (2009) menciona que, con dicho término, Hesíodo pretenderá establecer una diferencia y con ello evitar que haya confusión entre las divinidades olímpicas y los mortales que han alcanzado cierta condición divina, pues la condición inmortal de los *daimones* (en el sentido hesiódico) sería una pequeña diferencia que elevaría a los hombres de la generación de oro a una situación que estaría ligeramente por encima de la condición que poseían cuando aún gozaban de la vida, «pues almas y no otra cosa son, en efecto, las que aquí, después de separarse del cuerpo, se transforman en ‘demonios’, es decir, cobran, en todo caso, una existencia superior y más poderosa de la que vivieron mientras se hallaban unidas a sus cuerpos» (Rohde, 2009, p.81).

Ahora bien, esto supone que el poeta beocio es innovador, ya que dicha concepción no es posible determinarla en los poemas homéricos, debido a que Homero no hace referencia a este tipo de *daimones* en ninguno de sus textos. En

relación con esto Rohde (2009) propone que, en el caso de lo presentado por Hesíodo, dicha concepción podría estar vinculada con antiguas creencias campesinas desarrolladas en Beocia. Por lo tanto, sus orígenes serían ajenos a la épica homérica.

Una vez más, retomando las particularidades de la generación de oro, según lo mencionado en *Trabajos y días* estaría conformada por unos treinta mil individuos divinos, que andan de un lado para otro por toda la tierra y cuya labor, asignada por Zeus, sería la de vigilar cada una de las actividades realizadas por los simples mortales.

Por otra parte, Rohde (2009) y Clay (2003) mencionan que también en *Trabajos y días* es posible reconocer la creencia antiquísima de que la *psykhé* puede obtener una condición más elevada, excelsa, ya que «la creencia en su pervivencia divina debía existir ya de antiguo, y aún seguía rindiéndose culto a estos entes a quienes se les atribuía un influjo poderoso» (Rohde, 2009, p. 82). Así las cosas, para dicho autor, en los tiempos de Hesíodo sería una creencia común el hecho de que algunas almas fuesen elevadas a la condición divina, tal como sucede con las de los hombres de la generación de oro.

En cuanto a los hombres de la segunda generación, es decir, a los de plata, les esperaba un destino parecido, ya que a estos también se les rendía culto y, según la tradición, serían considerados como ‘mortales bienaventurados subterráneos’, ya que se encontraban en las entrañas de la tierra. De este modo, puede afirmarse que el uso de la palabra *daimones*, para hacer referencia a los hombres de la generación de oro luego de que a estos les ha sobrevenido la

muerte, no posee ningún carácter que permita establecer una diferencia entre dicha generación y la segunda. Entonces, la diferencia entre ambas generaciones (oro y plata) radicaría en el espacio que cada una ocupa, ya que, por un lado, mientras la generación de oro habita sobre la tierra, la de plata habita en lo profundo de esta. Ahora bien, ese espacio subterráneo en el que habita la generación de plata, no equivale al Hades, lugar donde se reúnen las almas (o sombras) que vegetan en una existencia inconsciente, pues al contrario de estas, las almas de la generación de plata sí reciben cultos.

En relación con los individuos de la generación de bronce y el paradero final de sus almas, Rohde (2009) afirma que, «a partir de lo mostrado en el pasaje que describe las cinco generaciones, a estos les espera un final semejante al que corresponde a los héroes de los poemas homéricos» (p. 61), o sea, ocupar un espacio en la mansión de Hades, donde terminarán convertidos en sombras de lo que fueron. Unido a esto, se les califica como ‘anónimos’, lo cual haría pensar que a estos (los de la generación de bronce) no se les prestarían ningún tipo de honra fúnebre o culto en su honor. Asimismo, se presenta la generación de los héroes, que corresponde a un primer acercamiento con un pasado legendario. Lo interesante de esto es que, al presentar una división de generaciones, el poeta beocio lo que hace es una descripción de las distintas etapas históricas, hecho que se confirma cuando él mismo se presenta como perteneciente a la generación de hierro.

Ahora bien, al incluirse en dicha generación, extendería la posibilidad de que la generación de los héroes fuese considerada totalmente posible, más aún al valerse de la épica como herramienta de verosimilitud y fundamento sobre el que

sostendrían las narraciones de las hazañas de los héroes, como las mostradas en los poemas homéricos.

Al respecto Rohde (2009) sostiene que:

Parece que la generación de los héroes debería enlazarse, lógicamente, a la Edad del Bronce desde otro punto de vista, lo que se sabía o se decía de una parte de sus componentes en lo tocante a lo que aquí interesa primordialmente al poeta: la suerte reservada a los muertos. Una parte de los héroes muere, pura y simplemente, es decir, se hunde sin duda en el reino de Hades, ni más ni menos que los hombres de la Edad de Bronce o de los héroes de la *Ilíada*. El hecho de que de estos, de quienes la muerte se apodera, se distinguan otros, los destinados a las Islas de los Bienaventurados, únicamente puede concebirse siempre y cuando quienes tienen esta suerte no sufran el golpe de la muerte, es decir, la separación completa de la *psykhé* de su yo visible, sino que experimentan aquel tránsito en vida de su cuerpo (p. 61).

Ese lugar, al que van algunos dichosos que no mueren sino que son llevados vivos, tiene su origen en la épica, tal como lo revela el pasaje de la *Odisea*, en el que Menelao recibe tan favorable tratamiento:

σοι δ' οὐ θέσφατόν ἐστι, διοτρεφὲς ὦ Μενέλαε,
Ἄργει ἐν ἵπποβότῳ θανέειν καὶ πότμον ἐπισηεῖν,
ἀλλὰ σ' ἐς Ἥλύσιον πεδῖον καὶ πείρατα γαίης
ἀθάνατοι πέμπουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθους,
τῇ περ ῥήϊστη βιοτὴ πέλει ἀνθρώποισιν·
οὐ νιφετός, οὔτ' ἄρ' χειμὼν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος,
ἀλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνεύοντος ἀήτας
Ὠκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους·
οὔνεκ' ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν γαμβρὸς Διὸς ἐσσι'.

[¡Oh criatura de Zeus, Menelao! Ordenaron los dioses
que no mueras en Argos, la tierra yegüera, y se cumpla
tu destino antes de que a los Campos Elíseos te envíen
los eternos, al fin de la tierra, allí donde se encuentra
Radamantis el rubio; allí al hombre la vida es amable,
pues no hay nieve, ni lagos inmensos, ni lluvia se ha visto;
antes bien, el Océano siempre las brisas del Céfiro,
las de soplo sonoro, les manda y dan fresco a los hombres;

(porque tienes a Helena, para ellos, de Zeus eres yerno.)¹⁴⁹].

(Hom. *Od.* IV 561-569)

La cita anterior permite establecer alguna similitud entre la Isla de los Bienaventurados y los Campos Elíseos presentados en la *Odisea*, pues, por un lado, el primero se encuentra en lo más recóndito de los océanos, mientras que, por otra parte, el segundo lugar se encuentra en lo más apartado de la tierra. Así, ambos sitios son reservados para unos pocos que reciben la dicha de conservar la plenitud que gozaban en vida. Además, es posible que la tradición cultural de la Isla de los Bienaventurados sea de origen indoeuropeo, por cuanto también aparece esta idea en la cultura celta: al morir, Arturo es trasladado a la isla de Ávalon, cuyo nombre posiblemente esté relacionado con ‘manzana’, por lo que significaría ‘Isla de las manzanas’. De igual forma, esta fruta estaría asociada a la idea de perennidad o inmortalidad, lo cual necesariamente habría que relacionar con el jardín de las Hespérides griego, que no deja de tener algún vínculo con el culto heroico y de los muertos.

A partir de lo anterior, resulta interesante analizar la naturaleza de los individuos presentes en el pasaje de las cinco generaciones, puesto que puede afirmarse que el poeta beocio distingue las razas entre sí, a partir de la condición efímera de estos. En ese sentido, la inmortalidad será la principal diferencia entre las divinidades y los seres humanos, hecho que está presente desde el principio,

¹⁴⁹ Traducción de Fernando Gutiérrez (2001).

cuando los dioses modelaron a los hombres de la generación de Oro ya que, a pesar de que se les concedió una vida casi divina, su futura muerte era inexorable.

En relación con lo anterior, Clay (2003) reflexiona sobre las cinco generaciones, su creación y los problemas que lleva a cada una a su destrucción y concluye que la creación de cada una de las generaciones no es producto de un proceso aleatorio, sino que ha resultado de una empresa decidida e iniciada por parte de los dioses. Desde esta perspectiva, la generación de oro parece disfrutar la perfección absoluta (Hes. *Op.* 112-119). No obstante, los seres de esta generación eran mortales, pero la muerte los golpea tan suavemente, como si se tratase de un sueño. Aquí, de hecho, su única imperfección se evidencia: los hombres de esta generación son mortales y no les ayuda el hecho de no poder reproducirse, pues, sin esa capacidad, su destino era la extinción. Sin ninguna intervención por parte de las divinidades, los hombres de la generación de oro murieron.

En cuanto a la segunda generación, la de plata, desde el comienzo es descrita como inferior a la de oro, tanto en apariencia como en intelecto. En ese sentido Clay (2003) menciona que «es difícil entender por qué a algunos hombres de esta generación se les rendía culto si eran inferiores a los de oro, salvo que estos sí podrían reproducirse y vivir de manera autónoma» (p. 90), es decir, sin la intervención directa de las divinidades. En ese sentido, si el destino *post mortem* de los hombres de la generación de oro parece apropiado para su naturaleza, el que corresponde a los de la generación de plata es cuestionable y ha generado discusiones entre la crítica especializada.

La generación de oro, como la de plata, personifican la primera función de Dumézil, la que corresponde a la soberanía y lo que ocurre es que son presentados las dos versiones de los héroes: por un lado, el primero (generación de oro), que se encontraría en el contexto de la Δίκη (*Diké*); por otro lado, el contexto de la ὕbris (*hýbris*). Sin embargo, el problema continúa porque generalmente los héroes, a los que se les rinde algún tipo de culto, no son anónimos; al contrario, por lo general se crea una historia en torno a ellos y se les vincula con su lugar de procedencia.

En el caso de la generación de plata, resulta difícil responder por qué a pesar de su inferioridad en relación con los de oro, reciben honores o cultos. ¿Por qué, si estos son como bebés crecidos, pero sin conciencia alguna, desprovistos de razón, deberían recibir honras como si se tratase de héroes ligados a sus pueblos? Por otra parte, ¿cómo es posible que se les considere como mortales bienaventurados subterráneos?

La solución que se propone y apoyado en las afirmaciones de Clay (2003) es que la palabra *mákares* (μάκαρες) utilizada para referirse a los de plata, tendría dos usos: el primero sería considerado apotropaico y, asimismo, eufemístico, ya que el término es utilizado por Hesíodo para referirse a la noche oscura a la que pertenecen los benditos¹⁵⁰. En ese sentido, el poeta beocio ofrece algunas recomendaciones para evitar prácticas que ofendieron a las divinidades de la noche, ya que su ira terrible y únicamente podría aplacarse con algún tipo de honra, tal vez parecida a las prestadas a los héroes o a las divinidades.

¹⁵⁰ *Trabajos y días*. v. 730. “μακάρων τοι νύκτες ἔασιν”

En cuanto al segundo uso, Clay (2003) sostiene que el culto que reciben estos espíritus malignos o fantasmas no se parecía al culto dado en honor a los héroes, sino a las honras cultuales que se le rendían a Eris, quien sentía regocijo con el mal, tal como se presenta en los versos 15 y 16 de *Trabajos y días*: οὐ τις τὴν γε φιλεῖ βροτός, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης/ ἀθανάτων βουλήσιν Ἔριν τιμῶσι βαρεῖαν.

De esta manera, el poeta beocio estaría haciendo uso del término Μάκαρες, no con la intención de referirse al culto llevado a cabo para los héroes, sino como un eufemismo que apaciguara y mantuviera alejadas a las divinidades de las creencias populares y su maléfico poder, porque la inconsciencia infantil de los integrantes de la generación de plata en conjunción con su condición terrestre los había convertido en una fuerza maligna, característica contraria a la generación de oro que siempre es vista como una fuerza bienhechora.

Con respecto a la generación de bronce, Clay (2003) señala «que con esta Zeus corrige el error de la generación de plata, es decir, su puerilidad y su estupidez» (p. 91). No obstante, aunque la de bronce está libre de tales defectos, posee un exceso de fuerza física que utilizan únicamente para luchar entre sí hasta matarse con lo cual bajarán al Hades hasta perderse en el olvido.

Lo interesante de dicha generación es que se trata de la primera en padecer un final parecido al del resto de los seres humanos, es decir, la muerte. Asimismo, Clay (2003) menciona que esa es la única característica de proximidad entre la humanidad actual y la generación de bronce (la mortalidad humana), además de la creencia en un viaje hacia el más allá.

Tal como se observa, desarrollar un abordaje analítico de los conceptos escatológicos en la obra de Hesíodo no resulta fácil, debido a la dispersión de dicha temática en las obras del poeta beocio; no obstante, resulta necesario tener en cuenta algunos aspectos relacionados con el vocabulario empleado en la poesía hesiódica, que permiten plantearse algunos cuestionamientos en relación con la manera en que concibe algunos elementos escatológicos. Al leer la poesía hesiódica, es posible percatarse de la ausencia de un término significativo cuando se trata del tema de la escatología: *psykhé*. Dicho término es utilizado con cierta regularidad tanto en la *Iliada* como en la *Odisea* con el motivo de presentar una parte del ser humano que sobrevive de manera autónoma, a pesar de la muerte.

En relación con lo anterior, como se verá en el siguiente pasaje, es posible constatar que, a pesar de que la muerte sobreviene a quienes integran la generación de bronce, Hesíodo se diferencia de Homero en cuanto a lo que ocurre después de la muerte, es decir, si la *psykhé* emprende o no su viaje hacia el inframundo:

καὶ τοὶ μὲν χεῖρессιν ὑπὸ σφετέρησι δαμέντες

βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Αἴδαο,

νώνυμοι · θάνατος δὲ καὶ ἐκπάγλους περ ἔοντας

εἶλε μέλας, λαμπρὸν δ' ἔλιπον φάος ἡελίοιο.

[Ellos fueron, por sus propias manos domados,
a la mohosa morada del gélido Hades,
anónimos; y la muerte, por terribles que fueran,
los aferró, negra; y la fúlgida luz dejaron del sol¹⁵¹].

(Hes. *Op.* 152-155)

Tal como se observa en los versos anteriores, la referencia al Hades como un espacio es clara y semejante a la presentada por la tradición épica homérica. Sin embargo, si se compara este pasaje con algunos de los poemas homéricos, se notarán algunas diferencias evidentes, pues tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* quien parte hacia el Hades es la *psykhé*, por ejemplo, en el primer canto de la *Ilíada*. En los primeros versos se menciona «οὐλομένην, ἣ μυρί' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε, / πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν / ἡρώων» [que a los hombres de Acaya causó innumerables desgracias/ y dio al Hades las almas de muchos intrépidos héroes¹⁵²]. (Hom, *Il.* I 2-4). Sin embargo, en el pasaje hesiódico presentado líneas atrás, puede notarse que fueron los “hombres” (hecho que puede determinarse a partir del uso que se da del pronombre *toi*) quienes descienden a su paradero final (último hogar), el Hades, lo cual permite entrever que no hay una clara separación entre la *psykhé* y el cuerpo.

¹⁵¹ Traducción de José Antonio Fernández Delgado (2014).

¹⁵² Traducción de Emilio Crespo Güemes (1991).

Así las cosas, también puede conjeturarse que la ausencia de la palabra *psykhé* en la poesía hesiódica sería el resultado de un cambio de concepción del ser humano, en el cual no existiría una marcada división entre el alma y el cuerpo, antes bien, ambos constituían el ser como un “todo”.

Unido a lo anterior, dicho cambio en la apreciación de la *psykhé* y el cuerpo permite pensar en que, para Hesíodo, la condición efímera del ser humano se va acentuando a medida de que se extienden las brechas entre una generación y la otra.

A partir de lo anterior, de la obra de Hesíodo se concluye que los seres humanos tienen por condición esencial la fugacidad de su existencia, hecho que es ponderado en los versos 180-181 de *Trabajos y días*: «Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων, / εἴτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν» [Mas Zeus destruirá aún a esa raza de hombres con habla/, cuando, naciendo, aparezcan con las sienes canosas¹⁵³]. Sin embargo, aunque se habla en ese verso de la destrucción de los integrantes de dicha generación, no se menciona en ninguna parte cuál será su última morada, aunque podría inferirse que terminarán en el Hades, hecho común en la épica. No obstante, la descripción del inframundo presentada en la obra de Hesíodo no se enfoca en definirlo como paradero final de las almas, como es el caso de la concepción homérica, sino que se refiere más a un sitio oscuro, enclavado en las entrañas de la tierra en el que están encarcelados los Titanes (el Tártaro). Un espacio cuya geografía se describe, además, a partir de definiciones espacio-temporales que indican la distancia en

¹⁵³ Traducción de José Antonio Fernández Delgado (2014).

relación con la superficie y a partir de relaciones genealógicas divinas, tal como se analizará en el siguiente apartado.

4.3. El inframundo en la *Teogonía* de Hesíodo

La creación y presentación del inframundo no se encuentra circunscrita únicamente a Homero ni a las catábasis realizadas por los héroes. Siguiendo las mismas líneas de análisis, se hace evidente que una poética similar del inframundo ocurre en una gama de textos mucho más amplia. De este modo, como apunta Lye (2016), es posible notar que en la *Teogonía* de Hesíodo el inframundo es definido en términos espacio-temporales, ya que, al iniciar su descripción, lo primero que se desarrolla es un cronotopo que difiere con la estructura del resto de la obra principal.

El poeta llama la atención sobre la combinación de características geográficas y temporales en el cronotopo del inframundo cuando describe la distancia entre el inframundo (particularmente del Tártaro) y el mundo real. Para esto recurre, como se verá, a incrementos de tiempo como una definición de distancia (de la misma forma que lo menciona Odiseo cuando describe el viaje para llegar al borde del Hades, en *Od. XI* 11-22). La descripción de la distancia en este pasaje pone énfasis en presentar a un Zeus que, tras obtener la victoria ante

los Titanes, creó una prisión para estos en el punto más recóndito posible de su reino «χώρῳ ἐν εὐρώεντι, πελώρης ἔσχατα γαίης¹⁵⁴» (Hes. *Th.* 731).

Así, luego de la imposición de Zeus sobre los Titanes, se puede notar, en la descripción que desarrolla Hesíodo sobre el inframundo, la distancia a la que se encuentra el Tártaro, en relación con el cielo y la tierra. Una distancia que es medida utilizando términos más relacionados con unidades temporales que con las espaciales.

Quien narra y describe lo hace como si se tratase de un viajero que recorre una ruta poco conocida y se vale del conteo de las jornadas para dar una idea de la medida de la distancia indicando la duración en la que se recorre, tal como se apunta seguidamente:

ἐννέα δ' αὖ νύκτας τε καὶ ἡμέα χαλκεὸς ἄκμων

ἐκ γαίης κατιών, δεκάτῃ κ' ἐς τάρταρον ἵκοι.

[Descendiendo desde la tierra nueve días con sus noches

el yunque de bronce llegaría al Tártaro la noche décima¹⁵⁵].

¹⁵⁴ Traducción de José Antonio Fernández Delgado (2014): «en húmeda región, en los confines de las monstruosa tierra». Esta línea evoca la descripción del camino que sigue Hermes cuando guía hacia el Hades a las sombras pretendientes «κατ' εὐρώεντα κέλευθα» (Hom. *Od.* XXIV 10).

¹⁵⁵ Traducción de José Antonio Fernández Delgado (2014).

(Hes. *Th.* 724-725)

Dicha definición de distancia a partir de la medida del tiempo, que permite distinguir la profundidad a la que se encuentra el Tártaro, refuerza la idea de que Zeus, una vez que se impuso sobre los Titanes, no tuvo reparo en encerrarlos en el sitio más lejano y sombrío que pudo:

ἔνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ ταρτάρου ἡερόεντος
πόντου τ' ἀπρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἐξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν,
ἀργαλὲ' εὐρώεντα, τὰ τε στυγέουσι θεοὶ περ ·

[De la oscura tierra y el tenebroso Tártaro,
del estéril mar y el cielo estrellado
allí seguidas las fuentes y límites de todos ellos,
penosos y húmedos confines que los dioses aborrecen¹⁵⁶].

(Hes. *Th.* 736-739)

¹⁵⁶ Traducción de José Antonio Fernández Delgado (2014).

Indudablemente el inframundo hesiódico es un sitio detestable, una prisión ubicada en la región más apartada de la tierra, tal como se nota en una nueva alusión a la distancia medida por medio de unidades temporales:

χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν

οὔδας ἴκοιτ', εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο,

ἀλλὰ κεν ἔνθα καὶ ἔνθα φέροι πρὸ θυέλλα θυέλλης

ἀργαλήη·

[hay un gran abismo, y ni en todo un año completo alguien

llegaría al fondo si antes dentro de sus puertas penetrara,

sino que un molesto huracán tras huracán de acá para allá

lo arrastrarían¹⁵⁷].

(Hes. *Th.* 740-743)

En las referencias anteriores, Hesíodo utiliza elementos reconocibles por cualquier ser humano para mostrar cómo el viajero que transita por el inframundo enfrenta su humanidad con fenómenos naturales como huracanes y

¹⁵⁷ Traducción de José Antonio Fernández Delgado (2014).

terribles tormentas. Además, se vale de recursos temporales (días, noches) que permiten ubicar el inframundo, pero se aparta posteriormente de este estilo descriptivo e inicia con un nuevo estilo que le permite referirse a la geografía del inframundo. La distribución y extensión del espacio que se describe ahora estará regida por las relaciones genealógicas entre las divinidades subterráneas, tal como lo apunta Solmsen (1982) «las relaciones genealógicas han sido traducidas por el poeta en un esquema que podría decirse ‘topográfico’» (p.15).

En ese mismo pasaje, que se inicia con la descripción de cada rincón del inframundo asociado a las divinidades que lo habitan, el poeta nuevamente asume el papel de un pasante que transita por una tierra desconocida, en un desplazamiento que va desde el borde externo o periferia hacia la parte interna. Un camino que secuencialmente va presentando obstáculos que deben ser sobrepasados para continuar su empresa. En ese sentido, el inframundo es descrito como un espacio en tres dimensiones, en el que es posible avanzar mientras se describe lo que hay alrededor:

τὸν πέρι χάλκεον ἔρκος ἐλήλαται · ἀμφὶ δέ μιν νύξ
τριστοιχὶ κέχυται περὶ δειρήν · αὐτὰρ ὕπερθε
γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.

[En torno a este una cerca de bronce ha sido levantada; a su alrededor la noche rodea su cuello con tres capas; y por encima

nacen las raíces de la tierra y del mar estéril¹⁵⁸].

(Hes. *Th.* 726-728)

Elementos como la cerca, el enorme abismo y las tormentas son obstáculos que parecen infranqueables para un individuo común, lo que permite concluir que el poeta desarrolla su descripción desde la perspectiva de un ser mortal que conforme va superando las pruebas se va enriqueciendo con experiencias que lo transformarán como individuo.

Una vez que han sido superados los obstáculos que complican el libre tránsito del poeta, este comienza con la presentación de los espacios y las estructuras en las que se encuentran distintas divinidades, ponderando, desde el inicio, el Tártaro como prisión en la que se encuentran los Titanes y, al mismo tiempo, como lo menciona Lye (2016), sugiriendo con esto el inmenso poder de Zeus.

Del mismo modo, para Johnson (1999) las «descripciones que Hesíodo ofrece de cada espacio del inframundo no solo son variadas, sino que para él el inframundo está constituido de tal manera que deberá cumplir varias finalidades» (p. 12). En su mayoría, las imágenes del inframundo se complementan y determinan una descripción general de este que podría delimitarse como un sitio inmenso, cerrado y donde la oscuridad es lo común.

Ahora bien, Hesíodo presenta algunas imágenes fundamentales que permiten hacerse una idea de su concepción del más allá, por ejemplo, mientras

¹⁵⁸ Traducción de José Antonio Fernández Delgado (2014).

que el Tártaro representa para los Titanes un claustro del que no se tiene escapatoria, para Nix, Hémera, Hipno y Tánato es una casa en la que pueden ingresar y salir en el momento que a cada uno apetezca:

καὶ Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινὰ

ἔστηκεν νεφέλης κεκαλυμμένα κυανέησι.

τῶν πρόσθ' Ἰαπετοῖο παῖς ἔχει οὐρανὸν εὐρὺν

ἔστηὼς κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτησι χέρεσσιν

ἀστεμφέως, ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἄσσον ἰοῦσαι

ἀλλήλας προσέειπον ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν

χάλκεον· ἡ μὲν ἔσω καταβήσεται, ἡ δὲ θύραζε

ἔρχεται, οὐδέ ποτ' ἀμφοτέρας δόμος ἐντὸς ἐέργει,

ἀλλ' αἰεὶ ἐτέρη γε δόμων ἔκτοσθεν ἐοῦσα

γαῖαν ἐπιστρέφεται, ἡ δ' αὖ δόμου ἐντὸς ἐοῦσ

μῖμνει τὴν αὐτῆς ὥρην ὁδοῦ, ἔστ' ἂν ἵκηται·

ἡ μὲν ἐπιχθονίοισι φάος πολυδερκὲς ἔχουσα,

ἡ δ' Ὕπνον μετὰ χερσὶ, κασίγνητον Θανάτοιο,

Νύξ ὅλοή, νεφέλη κεκαλυμμένη ἡεροειδεῖ.

ἐνθα δὲ Νυκτὸς παῖδες ἐρεμνῆς οἰκί' ἔχουσιν,

Ὕπνος καὶ Θάνατος, δεινοὶ θεοὶ · οὐδέ ποτ' αὐτοὺς

Ἥλιος φαέθων ἐπιδέρκεται ἀκτίνεσσιν

οὐρανὸν εἰσανιῶν οὐδ' οὐρανόθεν καταβαίνων.

[También se halla la terrible morada

de la negra Noche, cubierta de nubes azuladas.

delante de ella el hijo de Jápeto sostiene de pie

el ancho cielo, con su cabeza e incansables brazos

impertérritos, donde la Noche y el Día más se aproximan

y se saludan uno al otro, cruzando el gran umbral de bronce

en sentido contrario; la una va a caer dentro, el otro

sale fuera, y en ningún momento la mansión alberga dentro a
ambos, sino que siempre que el uno está fuera de casa

y da la vuelta a la tierra, la otra está dentro de casa

y aguarda la hora de su viaje hasta que llega,

el uno portando luz de amplia mirada a los terrícolas, la otra
portando en el brazo al Sueño, hermano de la Muerte,

la funesta Noche, de brumosas nubes cubierta.

Allí tienen su hogar los hijos de la negra Noche,

Hipno y Tánato, terribles dioses; y nunca
el radiante Helio los contempla con sus rayos,
ni cuando al cielo asciende ni cuando desciende del cielo¹⁵⁹].

(Hes. *Th.* 743-761)

Asimismo, el poeta desarrolla la descripción del inframundo y sus habitantes conforme avanza en su recorrido por las entrañas de la tierra, siempre poniendo el énfasis en la profundidad y las condiciones deleznales del Tártaro:

ἔνθα θεοῦ χθονίου πρόσθεν δόμοι ἡχήμεναι
[ἰφθίμου τ' Αἰδεω καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης]
ἐστᾶσιν, δεινὸς δὲ κύων προπάροιθε φυλάσσει,
νηλεὲς, τέχνην δὲ κακὴν ἔχει· ἐς μὲν ἰόντας
σαίνει ὁμῶς οὐρῇ τε καὶ οὐασιν ἀμφοτέροισιν,
ἐξελθεῖν δ' οὐκ αὖτις ἔαι πάλιν, ἀλλὰ δοκεῦων
ἐσθίει, ὃν κε λάβησι πυλέων ἔκτοσθεν ἰόντα.
[ἰφθίμου τ' Αἰδεω καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης.]

¹⁵⁹ Traducción de José Antonio Fernández Delgado (2014).

ἔνθα δὲ ναιετάει στυγερὴ θεὸς ἀθανάτοισι,
δεινὴ Στύξ, θυγάτηρ Ἀψορροῦ Ὠκεανοῖο
πρεσβυτάτη · νόσφιν δὲ θεῶν κλυτὰ δῶματα ναίει
μακρῆισιν πέτρησι κατηρεφέ' · ἀμφὶ δὲ πάντῃ
κίοισιν ἀργυρέοισι πρὸς οὐρανὸν ἐστήρικται.

[Allí delante se alzan las resonantes mansiones del dios terráqueo,
(del poderoso Hades y la impotente Perséfone,)
y un terrible perro hace guardia delante, implacable
y con malas artes: a los que entran los adula
moviendo a un tiempo la cola y las orejas,
pero salir de nuevo ya no los deja, sino que, acechante,
devora al que coge saliendo de las puertas.
Allí habita una diosa abominable para los inmortales,
la terrible Estigia, la hija mayor del Océano
de continuo retorno. Ínclitas mansiones lejos de los dioses habita,
techadas con altas rocas, y a uno y otro lado está todo ello

firmente fijado al cielo con columnas de plata¹⁶⁰].

(Hes. *Th.* 767-779)

A partir del pasaje anterior, las imágenes con las que, en resumen, Hesíodo describe el inframundo son: la gran profundidad del desfiladero que sirve para distanciar a los Titanes de la superficie de la tierra; la casa de Hades, quien presumiblemente puede irse si lo desea, pero que se constituye como una prisión de la que es imposible salir para los muertos, y la enorme cueva de Styx, que también es una casa, aislada, donde ni las divinidades se atreven a acercarse. Para Johnson (1999) estas imágenes se encuentran «superpuestas en el texto y permiten determinar la amplitud y estructura del inframundo» (p.12), pero también los diferentes espacios en los que se dividía, hecho que refleja la noción escatológica que Hesíodo quería presentar a quienes recibieron su obra.

Del mismo modo, esos tres espacios descritos cumplen con tres objetivos básicamente distintos. Con el abismo, Hesíodo ilustra su cosmología proporcionando una imagen del comienzo del mundo. Con las prisiones proporciona un lugar en el que yacerán los dioses derrotados y los hombres muertos. Con la descripción de las casas y sus habitantes, asociados entre sí por relaciones genealógicas, proporciona una imagen de los fenómenos cíclicos de la noche, el día, el sueño y la muerte. Entonces, según el mismo Johnson (1999) considera, el inframundo hesiódico (en especial el Tártaro) media «entre

¹⁶⁰ Traducción de José Antonio Fernández Delgado (2014).

fenómenos lineales y cíclicos, imaginando tanto el comienzo de las cosas como su estado actual» (p.13), tanto la finalidad del exilio de los Titanes como de los muertos y el movimiento cíclico del día y la noche, y el de sueño y muerte de los mortales.

Igualmente, para Cerri (1995), la pieza tiene un final muy solemne, concebida según la técnica típicamente arcaica de la recomposición, ya que los versos 807-810 se repiten exactamente de la misma forma que los 736-739, relativos al origen de todas las cosas en el inframundo. De este modo, el inframundo (y particularmente el Tártaro) es considerado por Hesíodo como un sitio donde el pasado y el presente se repiten, donde hay castigadores y castigados; prisiones y casas; fronteras y abismos sin fin; brillante luz y oscuridad tenebrosa. En este sentido, se trata de un lugar lleno de contrastes en el que el tiempo, como medida de distancia, y las relaciones genealógicas entre divinidades delimitan el espacio descrito.

Capítulo V

La muerte, el alma y el más allá en la poesía de Píndaro

5.1. Nociones escatológicas en la obra de Píndaro

Luego del análisis realizado y de determinar las concepciones escatológicas en la obra de Hesíodo, en el que pudo notarse que dicho autor se preocupa mayormente por mostrar la condición efímera de los seres de las distintas generaciones o razas, a continuación, se procederá a analizar la obra de Píndaro y las concepciones escatológicas que dicho autor expone, con especial interés en la muerte, el más allá, las almas, el destino final de estas y el sistema de castigos y recompensas al que eran sometidos los muertos.

Para ello es útil comprender el mundo que rodea al poeta y por qué ha sido estudiado por muchos. También se debe tener en cuenta que, en algunas de las obras de Píndaro, el inframundo y la mortalidad son el fundamento que da sentido al texto, ya que proporciona un gran cuerpo para la interpretación de cómo el tiempo y la mortalidad funcionan juntos para generar finalmente la inmortalidad.

De igual manera, la obra poética de Píndaro expone consideraciones sobre diversos elementos escatológicos que, en la mayoría de las veces, toman distancia de las concepciones presentadas en los poemas homéricos o en la obra de Hesíodo, como, por ejemplo, en lo relacionado con la vida *post mortem*. Sin embargo, no pone tanto énfasis en la posición de la conciencia que mantiene la *psykhé* después de la muerte, sino en relación con su propia existencia. A pesar de la diversidad de posiciones en torno a la presencia de doctrinas místicas en

las obras de dicho poeta, en el siguiente apartado se analizará cuáles son las particularidades de sus consideraciones sobre los distintos temas escatológicos.

5.1.1 Consideraciones escatológicas sobre la *psykhé*

El interés por la condición efímera del ser humano y el viaje que emprende el alma hacia el mundo de los muertos ya se analizó en las obras de Homero y de Hesíodo. Ahora, en el presente capítulo, referente a Píndaro, las concepciones escatológicas adquieren todavía más importancia, especialmente cuando se relaciona con el trinomio vida-muerte-gloria¹⁶¹.

Una de las concepciones de la *psykhé* que se presenta en la obra de Píndaro se asemeja a la noción que se ha reconstruido en la *Ilíada* o la *Odisea*. Consiste en que, una vez sobrevenida la muerte, el alma realiza un recorrido hacia el más allá, con lo que se convertirá en habitante de las entrañas de la tierra, tal como se presenta en el siguiente pasaje:

(...) δύνασαι δ' ἀφελεῖν
μᾶνιν χθονίων. Κέλεται γὰρ ἕαν ψυχὰν κομίζαι
φρίξος ἐλθόντας πρὸς Αἰήτα θαλάμους
δέρμα τε κριοῦ βαθύμαλλον ἄγειν,

¹⁶¹ «La única salida que puede haber para superar los altibajos de la vida es la muerte o la gloria, que a través de la muerte llega a ser imperecedera» (p. 368). Julián Garzón Díaz. *La muerte. Consciencia de la muerte desde Homero a Píndaro* (tesis Doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca).

τῷ ποτ' ἐκ πόντου σωθή (...)

[...puedes aplacar

la cólera de los dioses subterráneos. Nos exige, en efecto,

Frijo que, para recobrar su alma, vayamos al palacio de

Eetes y nos llevemos la piel de tupido vello del carnero,

gracias al cual antaño se libró del mar...¹⁶²]

(Pi. P. IV 158-162)

Tal como se observa en el pasaje anterior, para Píndaro, los seres humanos son inevitablemente efímeros. Su alma se convertiría en habitante de las profundidades de la tierra, en el más allá, hecho que está claro en el uso de la palabra «χθονίων». Esta también es utilizada por Hesíodo para referirse a los individuos pertenecientes a la generación de plata, a quienes llamaba 'subterráneos'.

De igual manera, del pasaje citado arriba puede extraerse que, en la concepción pindárica, el alma también podría conservar algunos sentimientos que poseía el individuo mientras vivía, como ocurre, en el caso del pasaje anterior con Frijo, cuya *psykhé* aún conserva la «furia» que poseía en vida. Este hecho es particularmente importante, porque permite asociar la obra de Píndaro (a pesar

¹⁶² Traducción de Emilio Suárez de la Torre (2000).

de no seguir el mismo ordenamiento métrico) a la épica homérica, ya que la actitud mostrada por la *psykhé* de Frixo es similar a la mostrada por Áyax en el poema homérico de la *Odisea*.

En el artículo *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, específicamente en el apartado titulado «Ψυχή and its Evolution in popular usage», Claus (1985) menciona que la concepción del alma presente en el anterior pasaje de la *Pítica* IV, podría estar relacionada con una antigua creencia expuesta con anterioridad en el Canto IX (61-67) de la *Odisea*, en la que Odiseo no permite que su embarcación parta del país de los cícones, sin que antes sus compañeros llamen por su nombre a aquellos cuyas vidas llegaron a su fin. En ese sentido, para Claus (1985) lo que se evidencia es que el alma de los muertos a veces se extraviaba y, por ello, requería de la ayuda de los vivos, quienes deberían llamarlas para acompañar su embarcación y, de esta manera, ayudarlas a retomar su rumbo. Por otra parte, en la *Pítica* XI, se presenta una nueva concepción de la ψυχή, en el pasaje que sigue:

Κασσάνδραν πολιῶ σὺν Ἀγαμεμνονίᾳ
ψυχᾷ πόρευ' Ἀχέρωντος ἁκτὰν παρ' εὖοκιον
νηλὴς γυνά.

[A Casandra, con la blanca espada, en compañía del alma

de Agamenón, la estaba enviando a la sombría ribera del
Aqueronte la cruel mujer¹⁶³].

(Pi. P. XI 21)

La muerte de Agamenón a manos de su esposa Clitemnestra y el yacimiento de la *psykhé* del Atrida en la mansión del Hades, a los que hace referencia el pasaje antes expuesto, entran en relación con el pasaje que narra el encuentro de Odiseo con Agamenón (Hom. *Od.* XI 387-390). En esos versos, se muestra la presencia de las almas (*psykhai*) de todos los hombres que murieron más o menos en el mismo momento.

No obstante, debe destacarse que la concepción del alma que se manifiesta en la *Pítica* XI, de Píndaro no es exactamente mostrada de la misma manera en la épica, es decir, para referirse a la propia persona. Esta concepción se aproxima más a lo presentado por Hesíodo en su poema *Trabajos y días*, en el pasaje en el que se refiere al descenso que realizan los hombres de la generación de plata, pues no son sus almas las que bajan al submundo, sino que son ellos mismos los que íntegramente se convierten en habitantes subterráneos. En ese sentido, Píndaro toma cierto distanciamiento de la épica tradicional homérica, para acercarse a las concepciones hesiódicas y, como se verá más adelante, a otras concepciones que pertenecen a las religiones místicas. Así las cosas, Píndaro le proporciona un matiz novedoso a la palabra *ψυχή* y la usa para referirse tanto a

¹⁶³ Traducción de Emilio Suárez de la Torre (2000).

la persona como a lo que queda de ella después de la muerte, es decir, que la *psykhé* será idéntica al individuo. No obstante, a pesar de la novedad, la idea homérica de que la *psykhé* realiza un recorrido hacia un lugar en la mansión de Hades se mantiene en relación con el paradero final de los muertos. Pero Píndaro presenta en sus obras que la vida después de la muerte prosigue en un sitio detestable, húmedo y sombrío, únicamente para aquellos que no siguieron una vida recta; en cambio, el paradero final será venturoso para los que sí mantuvieron una conducta intachable y apegada a la justicia.

Esto es posible notarlo en algunos pasajes especialmente de las *Olímpicas*, como sucede, por ejemplo, en la *Olímpica* XIV, que narra el triunfo de Asópico de Orcómeno, lugar en el que se rendía tributo a las Gracias al mismo tiempo invocadas por Píndaro y vistas por él como diosas tutelares de dicha ciudad. Es así como Eco es invocada para que lleve al Hades, a su difunto padre Cleodamo, el mensaje de que Asópico ha resultado vencedor. El pasaje es el siguiente:

Λυδῷ γὰρ Ἀσώπιχον ἐν τρόπῳ
ἐν μελέταις τ' αἰίδων ἔμολον,
οὔνεκ' Ὀλυμπιόνικος ἅ Μινύεια
σεῦ ἕκατι. μελαντειχέα νῦν δόμον
Φερσεφόνας ἔλθ',
Ἀχοῖ, πατρὶ κλυτὰν φέροισ' ἀγγελίαν,
Κλεόδαμον ὄφρ' ἰδοῖς, υἱὸν εἵπης ὅτι οἱ νέαν

κόλποις παρ' εὐδόξοις Πίσας
ἔστεφάνωσε κυδίμων ἀέθλων πτεροῖσι χαίταν.

[he venido a cantar a Asopico
al modo lidio y con mi trabajado verso,
ya que la ciudad Minia¹⁶⁴ es vencedora olímpica
gracias a ti. Acude ahora, Eco,
a la morada de negras paredes de Perséfone
con este glorioso mensaje para su padre,
para que, al ver a Cleodamo, le digas que su hijo
junto al seno famoso de Pisa
coronó su joven cabellera
con las alas de ilustres triunfos¹⁶⁵].

(Pi. O. XIV 16-24)

La relación con el Hades como lugar lúgubre, sombrío y horrendo para los seres humanos está contenida en las palabras «μελαντειχέα δόμον» [casa de negras murallas]. Esta concepción tiene su punto de partida en la épica, especialmente en Homero, en cuyos poemas, se describe cómo la *psykhé* inicia un

¹⁶⁴ Se refiere a Orcómeno

¹⁶⁵ Traducción de Emilio Suárez de la Torre (2000).

viaje hacia el más allá, en las entrañas oscuras y húmedas de la tierra mientras se queja de su suerte o su condición.

Dicho viaje también representa la irrevocable condición perecedera de los simples seres humanos, condición que, a su vez, los separa de los dioses, pues estos vivirán eternamente, mientras que el cuerpo de los hombres se corromperá, de lo cual quedará únicamente, con cierta independencia, su *psykhé*, considerada por Píndaro inmortal e inmaterial. Por tal razón, resulta importante reflexionar sobre la concepción de la *psykhé* descrita como ente imperecedero, hecho que fue tratado por poetas y filósofos posteriores como Platón en *Fedón* y Aristóteles en *Sobre el alma*.

Como es sabido, Rohde (2009) presenta su análisis sobre la concepción de la *psykhé* y su inmortalidad entre los griegos a partir de lo mostrado principalmente en los poemas homéricos (*Ilíada* y *Odisea*), esto es, que la *psykhé* es más una especie de representación fantasmagórica que va de un lado para otro en lo profundo del Hades; un ente que no tendría una relación directa con el mundo de los vivos y que por su misma condición no sería necesario que se le rindiera ningún acto cultural.

Igualmente, para dicho autor, es infructuoso abocarse a la búsqueda de cultos destinados a los difuntos, ya que los pocos versos que podrían dilucidar tal temática hacen referencia a un pasado, ya muy lejano incluso para el propio Homero, del que apenas se sabe por la tradición. El mismo autor sostiene que en la obra de Homero no hay nada en torno a la permanencia del alma que permita

asegurar con total certeza que esta pudiese perdurar por siempre, incólume, indestructible, tal como se trató en el capítulo destinado a la concepción escatológica del alma en Homero¹⁶⁶. En ese sentido, la noción de una posible persistencia en el más allá estaría ligada más bien con el hecho de mantener viva la memoria del difunto, lo cual sí podía realizarse mediante algún tributo. Es decir, que la preservación de la memoria sería lo único que podría mantener la *psykhé* y, una vez que esto ha expirado, ella también lo hará.

Como se ha mencionado en otras oportunidades, Rohde (2009) fundamenta su posición en la distinción entre los seres humanos y las divinidades, pues los primeros son efímeros (o mortales) y, para los segundos, la muerte no existe. Para los griegos de la épica homérica, el vínculo entre divinidades y seres humanos obedece completamente a esa oposición, de modo que el conducirse por la vida para los griegos dependía de qué tan comprometida y asumida fuese su propia condición efímera y sus limitaciones, en relación con los dioses. En ese sentido, para dicho autor, la creencia en una existencia después de la muerte y, por lo tanto, en la inmortalidad de la *psykhé* sería contradictoria a la concepción griega en la que los seres humanos se diferencian de los dioses por su condición mortal. Entonces, la inmortalidad del alma no sería una creencia aceptada ampliamente entre los griegos, sino únicamente entre grupos religiosos pequeños que tenían creencias particulares, tal como Rodhe (2009) lo expone:

¹⁶⁶ En los poemas homéricos no hay duración ilimitada sino únicamente duración limitada. Incluso los dioses se comportan de maneras particulares o dicen ciertas cosas que permiten presuponer que la duración es limitada. Así, por ejemplo, αἰεὶ no significa 'siempre', sino 'en todo momento'. Por eso la idea de un alma inmortal en Homero sería sorprendente.

Se abre paso en Grecia, antes y bajo una forma más clara que en ningún otro pueblo, la idea de la divinidad del alma humana y, como corolario de su naturaleza divina, la de su inmortalidad. Esta idea tiene por entero su órbita en la mística, un segundo tipo de religión con la que las concepciones religiosas del pueblo y de sus fieles apenas tiene nada que ver, que cobra cuerpo en sectas desligadas de él, que trasciende de ellas a ciertas escuelas filosóficas y que, desde allí, proyectándose sobre la lejana posteridad en el oriente y el occidente suministrará los fundamentos doctrinales para toda una auténtica mística, es decir, para la unidad sustancial y la identificación religiosa del espíritu divino y el humano, basada en la idea de la naturaleza divina del alma y su inmortalidad (pp.143-144).

La afirmación de Rohde resulta particularmente importante, porque presenta la concepción de un alma inmortal. No obstante, esta es presentada como una irrupción en las creencias tradicionales, en las cuales el alma no se considera un ente inmortal. Asimismo, aceptar la idea de que la *psykhé* sea absolutamente inmortal implicaría contradecir una creencia generalizada de la religión popular griega, esto es, la distinción que existe entre el mundo de las divinidades inmortales y el de los seres humanos, seres efímeros. Sin embargo,

en ese sentido debe tenerse presente que, si se quiere, en las concepciones griegas, el ser humano, pese a su carácter mortal, también participaría del rasgo inmortal de los dioses, porque en su conformación, dentro de las ideas del surgimiento de los seres humanos, estos tienen una pequeña parte divina: el soplo divino (en la obra hecha por Prometeo) y la parte dionisiaca (en la obra hecha por Zeus a partir de la conjunción de los Titanes y Dionisos).

A partir de lo anterior, surge la pregunta de a qué corriente mística se le atribuye la capacidad de introducir en Grecia la novedosa creencia acerca de la inmortalidad del alma.

Para dicho autor la concepción de que la *psykhé* sea inmortal debió originarse en corrientes relacionadas con las religiones místicas provenientes de regiones externas a Grecia. Lo más probable es que su punto de procedencia se encuentre en Tracia, donde el culto destinado a Dioniso tuvo mucha popularidad y donde obtuvo buena acogida la noción de un alma imperecedera. Sourvinou (1996) y Rohde (2009) llaman a este tipo de corrientes religiosas como *religiones de segundo tipo*, pues estas brotan a partir de cultos que promueven ideas escatológicas distintas, la mayoría de las veces más favorables que las tradicionales para quienes deseen iniciarse en ellas, lo cual se convierte en el elemento transformador que da ignición al cambio del sistema escatológico tradicional.

Igualmente, Sourvinou (1996) menciona que, incluso en los poemas homéricos, es posible notar alguna influencia, aunque muy tenue, de esas

religiones de segundo tipo. Sostiene que en el canto XI de la *Odisea*, se puede apreciar que, estando ya en el Hades, no todas las *psykhaí* son tratadas de la misma manera, esto es, como sombras que vagan de un lugar a otro, sin memoria. Dicha autora reconoce también que ya en la Grecia arcaica se estaban gestando versiones mucho más favorables en relación con el paradero final de la *psykhé*, principalmente en el seno de sectas o de religiones místicas, entre las que resulta necesario destacar los misterios de Eleusis y el orfismo.

En ese sentido, es necesario conocer cómo definen los investigadores este tipo de manifestaciones religiosas. Uno de los que expone con mayor claridad de qué se trata esta forma de religión es Burkert (2005), quien menciona que es «una forma de religión personal que depende de una decisión privada y aspira a alguna forma de salvación por la aproximación a lo divino (p. 31)». Sin embargo, aunque esta es una de las definiciones más aceptadas por los investigadores, el mismo Burkert (2005) advierte que dicha concepción podría llevar a establecer similitudes equivocadas con otras formas personales de religión, por ejemplo, las *religiones votivas*, que constituyen el trasfondo para la práctica de los misterios y que son mucho más generalizadas y bastante más realistas que estas otras formas. Asimismo, Bernabé (2017) señala que los misterios «eran ritos religiosos secretos, accesibles solo para quienes se iniciaban en ellos. Por lo tanto, su fenomenología solo es conocida en parte y lo que se sabe de ellos solo procede de la propaganda que emitían para ganar adeptos» (p. 48), o bien de quienes no apoyaban dichas prácticas religiosas o se mostraban abiertamente enemistados con estas.

De este modo, es difícil reconocer los misterios, ya que eran bastante permeables entre ellos y a veces hay rasgos en que las fronteras entre unos y otros no están claras. Por otra parte, esas religiones de misterios tuvieron muy buena acogida entre los griegos, porque en ellas:

(...) se trataba de llevar al iniciado a una situación límite (el terror, anticipo del terror a la muerte) y luego liberarle de ella. De este modo, asume su pertenencia al ciclo de la naturaleza, se encuentra situado armoniosamente en el orden del mundo y tiene esperanzas para después de la muerte (Bernabé, 2017. p. 49).

Igualmente, se centraban en la divinidad, es decir, trataban de agradarle para propiciar con ello cualquier tipo de deseo o favor. Así, eran las carencias individuales (no solo de índole material) las que motivaban el acercamiento de los individuos a este tipo de manifestaciones religiosas y a la divinidad que consideraran que los podían favorecer más, en este mundo o en el más allá. Por ejemplo, se acercarían todos aquellos que por su propia conducta estaban enfermos, en peligro o que necesitaban cualquier tipo de recurso para su bienestar, o bien, los que, ya iniciados, habían obtenido algún tipo de riqueza.

Todos hacían promesas a los dioses y generalmente las cumplían ofreciendo donaciones más o menos preciosas¹⁶⁷.

De igual forma, cuanto mayor era la preocupación por lo que sucedería una vez sobrevenida la muerte, mayor era la necesidad de acercarse a las formas religiosas místicas. Al respecto, Farnell (1921, p. 372) menciona en su libro *Greek hero cults and ideas of immortality*, que había otras maneras por las cuales un individuo podría esperar una existencia glorificada después de la muerte; no obstante, si se trataba de una persona perturbada con qué habría más allá de la vida, entonces, podía iniciarse en uno o más de los misterios que había por toda Grecia, la mayoría de los cuales probablemente había comenzado a partir del siglo VI o V y que ofrecían algún beneficio escatológico especial para quien fuese iniciado.

En ese sentido, quien se iniciaba en los misterios lo hacía también porque se le prometía la felicidad *post mortem* de su alma, como en el caso de los misterios eleusinos, cuya doctrina está presente en el siguiente pasaje del himno homérico dedicado a Deméter:

Ὅλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων ·

ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὃς τ' ἄμμορος, οὐ ποθ' ὁμοίων

αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

¹⁶⁷ Esta práctica ha sobrevivido hasta nuestros días. Incluso el cristianismo no ha podido reprimir esta práctica.

[¡Feliz quien los vio de los hombres que sobre la tierra viven!

mas para el no iniciado en los ritos, el que no participa, nunca será semejante, el destino que tendrá, una vez muerto, bajo la oscura tiniebla¹⁶⁸].

(Hom. *h. Cer.* 480-482)

Tal como se observa, el destino *post mortem* del individuo 'iniciado' será diferente al que no ha presenciado la dicha de iniciarse en los misterios. Esto provee tranquilidad al iniciado, pues, tras su muerte, aunque vaya al mismo paradero final que cualquier otro griego, sabe que su suerte será distinta, estará llena de felicidad, hecho que deduce de la expresión «ὄλβιος ὃς τὰδ' ὅπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων » (v. 480). Sin duda, resulta importante centrar la atención en el papel que juegan las religiones mistéricas en el desarrollo de ideas escatológicas novedosas, incorporadas en el sistema de creencias tradicional de la época arcaica y, en particular, en la poesía de Píndaro quien, según Santamaría Álvarez (2008) y Torres (2007), en resumen, no solo recibió la influencia de corrientes como la órfica o la pitagórica, sino que deja ver concepciones escatológicas de esas dos doctrinas mistéricas.

Después de reconocer que es posible distinguir alguna influencia de las religiones mistéricas en obras anteriores a las de Píndaro, resulta necesario

¹⁶⁸ La traducción es de Alberto Bernabé Pajares (2017).

examinar las concepciones escatológicas que están vinculadas a él, ya que sus poemas contienen posiciones en torno al alma, la muerte y el paradero final de los hombres, que difieren de las expresadas tanto por Homero como por Hesíodo en sus respectivas obras, tal como se presentará en el siguiente apartado.

5.2. Alma y destino final de los hombres en los fragmentos 129, 131b y 133

En torno a la influencia que las religiones mistéricas (como el orfismo y el pitagorismo) pudieron tener en la poesía de Píndaro, Santamaría Álvarez (2008, p. 1161) menciona que se ha generado una gran cantidad de controversias entre los estudiosos, que él mismo ha sistematizado en tres líneas de pensamiento. La primera ha considerado que la poesía de Píndaro está repleta de referencias sobre la doctrina órfica debido a que el poeta estaba convencido y era practicante de dichas doctrinas. La segunda, considerada escéptica, proponía lo contrario de la primera, es decir, una ausencia total de orfismo y elementos relacionados con las religiones de misterios en Píndaro. Y la tercera o intermedia está engrosada por quienes han estudiado la obra de Píndaro y el orfismo como movimiento religioso y reconocen la presencia de algunos elementos principalmente del orfismo, pero no consideran fehaciente que se deba a que Píndaro estuviese convencido o creyera en dicha corriente religiosa, sino que se debía a que los destinatarios de sus obras posiblemente sí seguían esa creencia y, por lo tanto, piensan que el poeta se mantenía fiel a su patrono.

En los casos de Santamaría Álvarez (2008) y de Torres (2007), sus trabajos se ubican en la tercera consideración. Ambos autores sostienen que las referencias a las doctrinas del orfismo y pitagorismo en la poesía de Píndaro se deben a las creencias religiosas de su destinatario. Así, en la *Olímpica II* y en los *Trenos* la presencia de elementos relacionados con religiones de misterios deberían su presentación a las creencias religiosas personales de Terón, quien es el destinatario del poema.

Así las cosas, la obra poética de Píndaro expone consideraciones sobre diversos elementos escatológicos que se distancian de las concepciones presentadas en los poemas homéricos o en la obra de Hesíodo, como, por ejemplo, en lo relacionado con la vida *post mortem*. Sin embargo, no pone tanto énfasis en la posición de la conciencia que mantiene la *psykhé* después de la muerte, sino en relación con su propia existencia.

Ahora bien, si en la obra de Homero es en la que se expone primeramente (en la literatura occidental) la idea de que los seres humanos están integrados por dos elementos, uno material (el cuerpo) y otro intangible (el *eídolon*), a Píndaro hay que atribuirle la noción de que esa parte inmaterial no desaparece completamente luego de que se da el fallecimiento, debido a que la naturaleza de esta es la eternidad.

Crespo (2020), en su artículo *Personificación e iconografía de la muerte en la Grecia antigua*, analiza algunas vasijas de tema funerario en las que se representa un pequeño ser dotado de alas, que sobrevuela el cuerpo del difunto. Tal es el

caso de algunas representaciones del funeral de Sarpedón, que se encuentran plasmadas en cerámicas griegas, como, por ejemplo, en una jarra de cuello de terracota con figuras negras atribuida al pintor de Diosphos y conservada en el Museo del Louvre (ver imagen 3), procedente de Capua y datada hacia 500-480 a. C, en la que se presenta un par de jóvenes guerreros alados, que sostienen por ambos extremos (hombros y piernas) el cadáver, mientras sobre él se ve un pequeño guerrero alado que parece estar sobrevolándolo y mirándolo desde lo alto. A esa pequeña imagen, que es un 'doble' del muerto, pero venido a menos, se le ha denominado *eídolon*, palabra que se utiliza en la *Ilíada* (XXIII 72) y en la *Odisea* (XXIV 14) para hacer referencia a la imagen de los muertos.



Imagen 3. F 388; Shapiro, 1994, núm. 71; LIMC Sarpedón 7*.

Crespo (2020) brinda otro ejemplo, en este caso una jarra (*hýdria*) de cuello del propio pintor de Diosphos, parecida pero decorada con figuras negras, expuesta actualmente en el Metropolitan Museum de Nueva York (56.171.25) y que ha sido datada hacia 500 a.C. (ver figura 4), la cual presenta en la cara principal a Muerte y Sueño como personajes muy fornidos; uno barbado y otro imberbe, sin alas, armados con lanza, casco, coraza y grebas, que alzan el cuerpo de Sarpedón, sobre el que también está suspendida una figura más pequeña, que representa el *eídolon* en posición ascendente.



Imagen 4. LIMC “Sarpedón 8*”; Shapiro 1994, núm. 70

Por otro lado, la separación entre la *psykhé* y el cuerpo, la capacidad de reencarnar en múltiples ocasiones y la necesidad de liberarse de los nudos que mantienen juntas las dos partes integradoras del ser son, según Torres (2007) y Santamaría Álvarez (2008), creencias provenientes de la religión órfica y del pitagorismo. Esa primera concepción está presente en el fragmento 131b de Píndaro, que versa precisamente sobre uno de los temas más importantes desde el punto de vista religioso griego, esto es, la concepción de que el alma sea un ente imperecedero:

σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ,
ζῶν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἶδω-
λον· τὸ γάρ ἐστι μόνον
ἐκ θεῶν· εὕδει δὲ πρᾶσσόντων μελέων, τὰρ εὐ-
δόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὀνείροις
δείκνυσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν.

[El cuerpo de cada uno se une al séquito de la muerte poderosa,
y después aún queda una imagen viva de nuestra vida,
pues ésta es lo único que procede
de los dioses. Esa imagen duerme cuando actúan los miembros;
sin embargo, mientras dormimos, con frecuencia en los
sueños nos muestra la decisión futura sobre los placeres y sobre los

sufrimientos¹⁶⁹].

(Pi. Fr. 131b)

Como se nota en el pasaje anterior, Píndaro se refiere a la *psykhé* del ser humano y su capacidad de trascender. Lo expone mostrando una oposición, casi radical, entre el εἶδωλον (parte inmaterial) y el σῶμα (parte material), división que parte del origen divino que se le atribuye a la primera. Esta idea no se puede concebir como idéntica a la homérica, ya que, aunque en los poemas homéricos también es posible encontrar referencia a la duplicidad de la existencia (material e inmaterial), no se le atribuye una procedencia divina. Además, no existe en los textos de Homero ni de Hesíodo versos que presenten la idea contenida en el pasaje antes expuesto, pues lo común para la épica es la idea de que solamente se está vivo cuando se camina bajo el sol, existiendo a partir del principio de que σῶμα y ψυχή son partes constitutivas de un único ser y que solo al mantenerse juntas, puede llamarse vivo a un individuo. No obstante, como se nota en el fragmento 131b, Píndaro expone otra concepción, una en la que la vida continúa aún después de que ha ocurrido el fallecimiento y, por ende, la separación entre εἶδωλον y σῶμα.

En ese mismo pasaje, es posible percatarse de otras concepciones escatológicas que difieren de las presentadas en la obra de Homero, como, por ejemplo, cuando en el fragmento 131b se menciona que σῶμα hace referencia,

¹⁶⁹ Traducción de Emilio Suárez de la Torre (2000).

según lo plantea Slater (1969) en su *Lexicon to Pindar*, «al cuerpo de un hombre o animal, vivo o muerto» (p. 483), mientras que en los poemas homéricos esa misma palabra hace referencia al ‘cadáver’. Por otra parte, Torres (2007, p. 88) menciona que en dicho fragmento no se presenta una alusión a las puertas del sueño homéricas, pero sí constituye una expresa declaración de cierto intercambio entre la vigilia y el sueño, que a su vez implica la facultad de juicio: entre lo real y lo ilusorio en el texto homérico, entre placeres y dificultades en el fragmento pindárico.

Igualmente, en dicho fragmento, las palabras αἰὼνος εἶδωλον vendrían a significar ‘imagen de vida’ y es posible que se identifique con los εἶδωλα καμόντων presentes en los textos homéricos. Pero hay algo más en el fragmento pindárico, esto es, tal como lo expone Bremmer (1987, pp. 17-24), la noción del alma que no solo sobrevive al hombre, sino que actúa de manera independiente del cuerpo; en ese sentido, se está frente al ‘alma libre’, de origen divino. Un alma inmortal, cuya actividad es incluso mayor durante el estado del sueño.

A pesar de que, al igual que en la *Ilíada* y la *Odisea*, Píndaro utiliza la palabra εἶδωλον para designar una imagen idéntica a la forma que el individuo poseía en vida, existe una pequeña diferencia: en la obra de Píndaro, el εἶδωλον corresponde con el muerto en casi todos los casos, mientras que en los poemas homéricos, la imagen podría ser engañosa o no corresponder a un individuo, como la que creó Apolo para evitar que Diomedes le quitara la vida a Eneas. Otro pasaje es aquel en el que Odiseo dice haber visto el εἶδωλον de Heracles (Hom.

Od. XI 601-629), ya que en dicho pasaje se menciona que el verdadero héroe cohabitaba entre las divinidades olímpicas.

Queda claro en el fragmento 131b que el εἶδωλον es un principio constitutivo del 'ser' que no desaparece tras la muerte, porque su 'origen es divino'. Esta concepción es considerada por Santamaría Álvarez (2008, p. 1166) propia de la religión órfica, ya que tenían la creencia de que el hombre estaba formado por dos componentes de naturaleza antagónica: el alma y el cuerpo. El alma duerme, mientras los miembros actúan, pero alcanza su plenitud cuando el cuerpo está inactivo, es decir, cuando duerme o muere. Igualmente, el cuerpo es visto, desde el orfismo, como la tumba del alma, de la cual le es difícil salir. Asimismo, en relación con los últimos versos del fragmento 131b, el autor reconoce que, si bien los órficos consideraban divina la naturaleza del alma, Píndaro no se atreve a ir tan lejos, por lo que se limita a expresar «μόνον ἐκ θεῶν», esto es, lo único que procede de los dioses.

Lo anterior permite pensar que esa es la razón por la que tiene la capacidad de revelar el destino futuro. Unido a esto, desde los textos homéricos es común encontrar que, mientras se está dormido, es posible acceder a informaciones valiosas que de otra forma no podrían ser conocidas, pues es en los sueños donde, con mayor frecuencia, las almas hacen su aparición para aportar datos fundamentales.

En el fragmento 131b, Píndaro presenta al εἶδωλον con la capacidad de revelar el futuro, es decir, presenta revelaciones sin que estas sean emitidas directamente por las divinidades.

Del mismo modo, la idea de que el hombre está constituido por dos principios, uno material y corruptible (σῶμα) y otro inmaterial e inmortal (ψυχή), es presentada por Píndaro en el fragmento 131b. Dicha idea proviene de las doctrinas órfico-pitagóricas, en las que no solo se consideraba que el εἶδωλον fuese divino, sino su propio origen y naturaleza, posición que el poeta no asume por razón de no ser imprudente y cometer ὕβρις, o bien, por influencia de las creencias delficas, que postulan la separación entre los seres humanos y las divinidades. Unido a lo anterior, Torres (2007) piensa que no solo el fragmento 131b de Píndaro es de tema profundamente escatológico y como tal fue transmitido por diversos autores, como Platón o Plutarco en periodos históricos diversos, sino que quizá lo más destacable es que presenta una de las principales concepciones escatológicas pindáricas, esto es, que el ser humano está constituido por dos piezas y una de ellas (la ψυχή) es inmortal; no obstante, hay otras tres concepciones que se expondrán en su obra, a saber, la reencarnación del alma, el sistema de recompensas y castigos según el actuar durante la vida terrenal y, finalmente, el juicio de las almas en el más allá.

En relación con lo anterior, es posible notar en el fragmento 133 una concepción sobre el paradero final del alma que difiere de la expuesta, por

ejemplo, en las obras de Homero y Hesíodo, esto es que, para Píndaro, el Hades no es la morada definitiva de la *psykhé*. Esto se debe probablemente por la propia concepción de la inmortalidad del alma expuesta en el fragmento 131b, que se analizó líneas atrás.

En el fragmento 133 se menciona que la *psykhé* de los individuos que han conducido su vida por las sendas de la rectitud y la corrección, no tendrán el Hades como final de su existencia:

οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται, ἐς τὸν ὑπερθεὺς ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτει
ἀντιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τῶν βασιλῆες γαυοί
καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ τε μέγιστοι
ἄνδρες αὖξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες
ἀγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλέονται.

[A quienes Perséfone les acepta una expiación
de su antiguo sufrimiento, de estos devuelve las almas en el noveno
año al sol superior, de las que van surgiendo
los reyes ilustres, los hombres dotados de vigorosa agilidad
y los más grandes por su sabiduría; y en el tiempo subsiguiente

reciben de los mortales el nombre de héroes sagrados.¹⁷⁰].

(Pi. Fr. 133)

En el texto anterior, la concepción de que el alma mantiene su existencia aún después de la muerte se expresa precisamente en la imagen de que volverá nuevamente a ver la luz del sol, «ἐς τὸν ὑπερθεὶς ἥλιον κείνων ἐνάτω ἔτει ἀνδιδῶν ψυχὰς πάλιν». Dicha concepción recibe en griego el nombre de μετεμψύχωσις (*metempsychōsis*), que puede traducirse como ‘transmigración’ o ‘reencarnación’ y se trata de un proceso, casi mecánico, por el que el alma se traslada de un cuerpo a otro, con el afán de purificarse. Al respecto, Jiménez San Cristóbal (2002, p.502), menciona que también es posible encontrar la palabra κύκλος (en fragmentos órficos, transmitidos en los textos de filósofos neoplatónicos) para referirse al ciclo de la *metempsychōsis* del alma, por el cual esta debe reencarnarse una y otra vez hasta que, una vez expiadas sus culpas, pueda disfrutar de la estancia junto a los demás felices.

De igual modo, la idea de la transmigración del alma está muy presente en el pitagorismo. Al respecto Periago (1987) afirma que «el hombre pitagórico puede convertirse en inmortal, de mortal que es, mediante una acción en el campo físico, intelectual y moral. Las almas de los humanos se reencarnan en otra persona o pasan a otro ser animado, según su valía, lobo, cerdo, asno, etc.» (p. 15). Esto es complementado por Bernabé (2010) quien menciona que una de las

¹⁷⁰ Traducción de Emilio Suárez de la Torre (2000).

características del pitagorismo parece ser «la afirmación del parentesco entre todos los seres vivos, poseedores de alma inmortal que transmigra de unos a otros, por lo que la historia es un conjunto de repeticiones en la que nada hay nuevo» (p. 71). Un excelente ejemplo de la reencarnación propuesta por el pitagorismo es, según Kirk. C.S, Raven, J.E y Schofield, M. (2011, p. 320), el proporcionado por Jenófanes fr.7, en el cual se hace mención sobre el tema de la inmortalidad del alma y la reencarnación de esta. El pasaje es el siguiente: «Dicen de Pitágoras que, al pasar en una ocasión junto a un cachorro que estaba siendo azotado, sintió compasión y dijo: — deja de apalearle, pues es el alma de un amigo la que he reconocido, al oír sus alaridos». No obstante, a diferencia de algunas creencias escatológicas de oriente, en la creencia griega dicha transmigración implicaba una catábasis.

Santamaría Álvarez (2008) sostiene que esta concepción es de lo más novedosa y caracterizadora en relación con los postulados doctrinales de las religiones de misterios, porque ofrece la posibilidad de obtener una nueva oportunidad para enmendar los errores cometidos en la primera vida, a pesar de que no existe completa seguridad de que se haya originado en la religión griega, o bien, haya surgido a partir de algún préstamo procedente de otras culturas.

El fragmento 133 también es presentado en el pasaje 81c del *Menón*, en el que se menciona que quienes han concebido que el alma es inmortal, pues tras

morir se renace, son poetas considerados divinos¹⁷¹ (ὅσοι θεῖοι εἰσὶν). Platón omite el nombre de esos poetas que tenían conocimientos doctrinales acerca de la reencarnación del alma. Sin embargo, esto abre la posibilidad de que se tratase de sacerdotes o iniciados en el orfismo, aunque esto entraría en el campo de la suposición. Otro aspecto que no queda resuelto es por qué se los llama divinos.

También llama la atención en el fragmento 133 el uso de la palabra ποινή (de ποινή, que puede ser traducido como ‘expiación’ o ‘compensación’). Al respecto, McGibbon (1964, p. 7) menciona que Long (1948) señala que podría referirse al castigo sufrido por almas culpables por los pecados de un ser terrenal anterior. Sin embargo, no da ninguna razón que pueda explicar por qué esas almas merecerían el trato extraordinario que se expone en el fragmento. Por otra parte, Rohde (2009) adopta la opinión de que esa ποινή se refiere a un período especial de expiación sufrido por el alma al final del ciclo de vidas. En esta interpretación, esta última no debe considerarse como una recompensa sino como un reconocimiento del hecho de que un alma, a punto de liberarse del ciclo, se encuentra en un alto nivel de desarrollo moral y, en consecuencia, vivirá una vida superior.

A través de la doctrina del renacimiento, el poeta logra conectar las dos concepciones diferentes del más allá: por un lado, aquella en la que quien muere tiene la posibilidad de renacer, para expiar culpas, renovarse, enmendar errores

¹⁷¹ Para los órficos, según lo indica Bernabé (2010), el alma de todas las cosas es inmortal, mas los cuerpos son mortales. Además, el alma, inmortal e insensible a la vejez, viene de Zeus, por lo tanto, el alma no es solo inmortal, sino también divina.

y purificarse; la otra, en la que quien muere tiene la posibilidad de habitar la Isla de los Bienaventurados, pero de esto se hablará más adelante. Para Holzhausen (2004, p. 29) se trata de un caso de eclecticismo, por parte de Píndaro, ya que, por lo visto no es posible atribuir esa forma especial de la doctrina de la *metempsícosis* que presenta a un modelo religioso uniforme. Lo cierto es que el trabajo de Píndaro parece ser el resultado de la combinación de una existencia feliz en el más allá, precedida por un juicio del inframundo (enseñanza de los misterios), y un rapto a la Isla de los Bienaventurados en las fronteras del mundo (como se presenta en las obras de Homero y Hesíodo) a través de la enseñanza de un renacimiento en tres tiempos (como lo presenta Pitágoras¹⁷²).

En ese sentido, se debe contar con la posibilidad de que el poeta haya adoptado estos tres elementos distintos de diferentes tradiciones, los vinculó de forma independiente y, por lo tanto, creó una imagen singular, que tiene como objetivo, sobre todo, elevar el nivel de lo que ha elogiado.

Además del motivo del permiso de una expiación de culpas y la promesa de la heroización para algunas personas muy prominentes, existe una conexión adicional con la *Olímpica II* debido a la presunta situación de los que mueren: Perséfone envía las almas a su último destino después del pago que se describe

¹⁷² Alcmeón, otro de los presocráticos, consideraba, al igual que Pitágoras, que el alma era inmortal y que permanecía en constante movimiento (renacimiento). Aristóteles (Probl, XVII 3, 916), citado por Eggers (1994, p. 254), menciona en relación con la concepción de Alcmeón que «tal como el curso del cielo y de cada astro es un círculo, ¿por qué no podría ser similar el nacimiento y la muerte de los seres perecederos? «La vida humana es un círculo», se dice... Alcmeón dice que los hombres mueren porque no pueden anudar el principio con el fin; un dicho inteligente, si se lo entiende en sentido general y no en forma estricta. Si la vida es un círculo, y un círculo no tiene comienzo ni fin, nada puede ser anterior por estar más cerca del comienzo: ni ellos anteriores a nosotros, ni nosotros a ellos».

en la segunda *Olímpica*, es decir, luego que el sujeto haya superado la segunda o tercera estancia en el mundo de los vivos. Además, en vista de que esas almas están a punto de ser heroificadas, también tiene sentido suponer que ya han sido preservadas de una manera especial. Lo nuevo en el fragmento 133 es el tiempo transcurrido entre estas fases en cuanto a la estancia en el Hades (para estas almas), y la descripción exacta del grupo de quienes están regresando a la tierra, estos son: reyes, atletas y sabios. De este modo, también, la suposición de que el tirano Terón se encuentra en su última fase antes de emprender el viaje hacia la Isla de los Bienaventurados se vuelve plausible.

Finalmente, en relación con dicho fragmento (*Fr.* 133) se pueden extraer seis conclusiones (Rose, 1943, citado por Alderink, 1981, p.73): la primera es que todos los seres humanos se encuentran sujetos a eventos que ocurrieron antes de su existencia y por los cuales deben pagar una multa y hasta que esta no sea pagada, no será posible la transmigración del alma. La segunda es la indicación de que el cuerpo y el alma son separables y esta última inicia un viaje hacia el más allá; no obstante, se desconoce si hubo una práctica de culto relacionado con lo propuesto por Píndaro, es decir, resulta imposible encontrar la información, aunque Platón presenta algunas sugerencias.

La tercera es que el patrón indicador de la experiencia del alma es claro, ya que el destino del alma está distante de su existencia corporal. El alma tiene un destino que va mucho más allá del cuerpo. La cuarta conclusión es que se

cuenta con la palabra de Platón de que los versos de Píndaro se referían a muchos nacimientos de almas, pero nada más que la breve mención y ninguna pista en el diálogo (*Menón*) sobre su significado, salvo como forma metafórica de hablar de ἀνάμνησις (anamnesis, reminiscencia). La quinta es que también es posible encontrar una solución parcial al problema de la entrada del alma en el cuerpo: un hecho previo a la existencia del hombre y realizado por los dioses, explicado por los órficos como la actual existencia de los seres humanos. La sexta y última, posiblemente la más sobresaliente, es la concreta declaración de que la salvación ofrecida incluía tanto la aceptación de los hombres por parte de la diosa Perséfone, como el interés ‘soteriológico’ por ellos.

A pesar de estas conclusiones, hay un pasaje que debe retomarse, el cual dice «ἐς τὸν ὑπερθεὶν ἄλιον», que menciona el sol de arriba, sitio al que se dirigirán las almas de esos que han llevado una vida recta o que deben subir para enmendar sus errores o expiar culpas. Ese pasaje entra en relación estrecha con el fragmento 129 (transmitido por Plutarco), en el que se describe cómo en el inframundo también existe un sol resplandeciente que dota de luz, en sentido metafórico, a algunos que la merecen:

τοῖσι λάμπει μὲν μένος αἰλίου

τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω,

φοινικορόδοις <δ> ἐνὶ λειμώνεσσι προάστιον αὐτῶν

καὶ λιβάνων σκιαρᾶν < >

καὶ χρυσοκάρποισιν βέβριθε <δενδρέοις>
 καὶ τοὶ μὲν ἵπποις γυμνασίοισι <τε>
 τοὶ δὲ πεσσοῖς
 τοὶ δὲ φορμίγγεσσι τέρπονται, παρὰ δὲ σφισιν
 εὐανθῆς ἅπας τέθαλεν ὄλβος·
 ὁδμὰ δ' ἔρατὸν κατὰ χῶρον κίδναται
 †αἰεῖ..θύματα μειγνόντων πυρὶ τηλεφανεῖ
 <παντοῖα θεῶν ἐπὶ βωμοῖς>
 []εοι μοῖρ' ἔνθα.[
 []δώροις βουθυ[
 []φαν ἄλοχόν [
 []αν·
 []πρὸς [᾽Ο]λυμπον [

[Brilla para ellos el vigor del sol
 durante la noche de aquí abajo
 y entre prados de rosas purpúreas los alrededores de su ciudad
 rebosan (de bosques) de incienso sombríos
 y de árboles de áureo fruto.
 Unos se deleitan con caballos y ejercicios gimnásticos,
 otros con el juego de damas
 otros con la forminge, y entre ellos

toda dicha da hermosa flor.

Un olor delicioso por aquel lugar está esparcido,
pues no dejan de mezclar con el fuego, de lejos visible,
perfumadas ofrendas de todas clases sobre los altares de los
dioses¹⁷³].

(Pi. Fr. 129)

En el primero de los versos se presenta una visión positiva de la permanencia en el Hades; sin embargo, no hay una referencia directa a que sea ese el lugar, salvo el uso de la palabra κἄτω que está funcionando como adverbio y, al mismo tiempo señala la posición, en este caso, ‘abajo’.

Esta idea podría considerarse como un alejamiento de la que se muestra, por lo general, en la épica, en la cual, tras salir el alma del cuerpo, deja la luz del sol, de la superficie e inicia un gimiente recorrido hacia las profundidades oscuras del Hades. Es decir, que estar vivo es tener la dicha de gozar del sol y su luz radiante, pues, como también se vio en el fragmento 133, los dichosos que renacerán son los únicos que tendrán nuevamente la posibilidad de ver el sol.

Como se aprecia, Píndaro describe la vida fácil en el Hades de aquellos que han sido buenos durante toda una vida (Lloyd-Jones, 1985, p.277), y parece exponer una imagen más detallada de esa vida y de los placeres que ofrece. Unido a esto, Suárez de la Torre (2020) menciona que:

¹⁷³ Traducción de Emilio Suárez de la Torre (2000).

(...) in the Pindaric description the Island is shrouded in the breezes of the Ocean, trees produce the “flower of gold” and the blessed plait necklaces and crowns following the precepts of Rhadamanthys. In those cases it must be underlined that it seems that we are not dealing with a place only for the souls, but with a place where heroes and heroines will live eternally in a wonderful abode, with both immortality and eternal youth guaranteed (pp.66-67).

[En la descripción de Píndaro, la Isla está envuelta en las brisas del océano, los árboles producen la “flor de oro” y collares y coronas benditos trenzados siguiendo los preceptos de Rhadamanthys. En esos casos, hay que subrayar que parece que no se trata de un lugar solo para las almas, sino de un lugar donde héroes y heroínas vivirán eternamente en una morada maravillosa, con la inmortalidad y la eterna juventud garantizada¹⁷⁴].

En el siguiente apartado, se completará el análisis de cómo el lugar donde brilla el sol está destinado a unos cuantos elegidos, que por la forma con la que han conducido su vida son merecedores de dicha recompensa.

¹⁷⁴ Traducción propia.

5.3. *Olímpica II* de Píndaro: concepciones sobre la reencarnación, el más allá y sus habitantes

Tal como se ha expuesto en el apartado anterior, es posible extraer conclusiones a partir de los elementos escatológicos mencionados en algunos pasajes de la obra de Píndaro. No obstante, la pieza en la que poseen mayor presencia las concepciones sobre el alma, la muerte y el más allá es la *Olímpica II*, de la que se han introducido algunos fundamentos líneas atrás. Dicho texto fue compuesto en el año 476 a.C. y canta las virtudes de Terón, tirano de Agrigento, y la felicidad que debía seguir más allá de su muerte. Para Santamaría Álvarez (2008, p. 1167) la obra resulta excepcional entre el resto de lo escrito por Píndaro, debido a la inclusión del argumento escatológico, principalmente el que se encuentra contenido en los versos que van del 55 al 80, en los que se muestra la descripción más detallada y definida del mundo de los muertos, así como del estado de los que lo habitan, junto con la recompensa o el castigo que reciben las almas que alcanzan su paradero final.

En este punto es necesario recordar que suele decirse que Píndaro guardaba mucho respeto hacia sus patrones, lo cual en cierta medida pudo haber condicionado toda su obra. Si se sigue este precepto, entonces la *Olímpica II* completa tendría que interpretarse en función de lo que Terón de Agrigento entendía o consideraba sobre el alma, la muerte y el más allá, sin que esto involucrara demasiado al poeta y sus propias creencias; no obstante, al ver el

detalle con el que describe los distintos elementos escatológicos, resulta difícil de creer que Píndaro desconociera e incluso no concordara con las concepciones que expone en su obra.

Para Torres (2007, p. 289), explicar la escatología a partir del argumento que señala el compromiso de Píndaro con los patrones que lo empleaban, desligado del auténtico compromiso del poeta y de su conocimiento cercano con las doctrinas de las religiones místicas como el orfismo y el pitagorismo¹⁷⁵, resulta insuficiente, porque si de algo se puede estar seguro es de que tanto el poeta como el patrón son conscientes de la ‘autoridad’ cívico religiosa del vehículo poético, del alcance panhelénico implicado por su integración en el marco ritual de los juegos y, sobre todo, conscientes del carácter alternativo que asume la nueva representación escatológica con respecto a la de la épica.

De esta manera, se desarrolla un cambio bastante considerable en cuanto a la manera en la que el ser humano es concebido, ya que pasará a asociarse directamente con la palabra ψυχή, lo cual permite concebir que la conciencia y toda función animada o intelectual poseería completa independencia del cuerpo, que no es más que la parte material que se corrompe una vez sobreviene la muerte. Esto, además, está íntimamente ligado a la percepción de trascendencia del ser en cuanto a su existencia particular.

¹⁷⁵ Para Suárez de la Torre (1993) «la diversidad de cultos y creencias locales permite hablar de una forma de “libertad religiosa” interna en el mundo griego. Da la impresión de que Píndaro está sumamente familiarizado con creencias de parentesco órfico y la coherencia de la adecuación de marco y composición poética hacen adecuada en esos casos su “poetizada” (y, por tanto, peculiar) presentación» (p. 87).

Unido a lo anterior, Torres (2007) menciona que es más efectivo ver las transformaciones comunitarias o sociales, que implica concebir un concepto nuevo de ψυχή:

(...) se da el seguimiento de un *bíos*; en el plano social la aplicación de nuevas pautas o códigos de conducta que conducirán finalmente a la elaboración de una ética. La nueva concepción del individuo y sus relaciones para consigo y para con la comunidad tiene su repercusión en los códigos culturales, desde los códigos de las corporaciones (aristócratas, artesanos, comerciantes) hasta los códigos de la religión griega que los informa, y que constituye el ámbito específico en el que se registra la transformación más importante ligada al concepto de ψυχή. En este contexto se da la articulación con los comienzos de la especulación filosófica, que aparece como vía alternativa de comprensión de la realidad con respecto a la asentada mediante el lenguaje épico de Homero y Hesíodo.

(Torres, 2007, p. 289)

Así las cosas, las nuevas concepciones escatológicas sobre el alma y el más allá contenidas en la *Olímpica II*, no solo modifican la manera en la que se imagina lo que sigue a la muerte, sino que condicionan la manera en la que los vivos

(iniciados en las religiones místicas como el orfismo y el pitagorismo¹⁷⁶) se conducen por la vida, ya que sus acciones, tanto a nivel individual como colectivo, repercutirán directamente en la existencia *post mortem* de su alma, en la reencarnación de esta, en la expiación de culpas y en la posibilidad de acceder a un lugar tan deseado como la Isla de los Bienaventurados.

Por lo tanto, la creencia de Píndaro en la inmortalidad está ligada a concepciones éticas; el alma no solo experimenta encarnaciones o renacimientos sucesivos, sino que está pasando por un período de prueba. El resultado de esta (dicha eterna o el castigo eterno) dependerá de sus elecciones y su conducta.

Así, el mundo que expone Píndaro incluye el equivalente de un purgatorio, un infierno y un paraíso, ya que estos también se basan completamente en el vicio o la virtud. Además, este poeta anticipa la escatología platónica y la gran tradición, tanto pagana como cristiana, en la que las fortunas del alma se muestran a la luz de la responsabilidad moral del hombre y su elección deliberada, del bien o del mal, tanto en esta vida como en el más allá, es decir, que ya no son los simples regalos del destino o la aportación de la casualidad, sino que están estrechamente ligados a la naturaleza del hombre y su conducta.

¹⁷⁶ Para Suárez de la Torre (1993, p.87): «En la poesía de Píndaro, como se puede apreciar, tienen cabida todos los movimientos espirituales de la etapa histórica que abarca su producción; pero lo más importante es que los encontramos en forma de auténticas vivencias, de creencias revitalizadas por el poeta precisamente en los momentos en que adquirirían pleno sentido integrando los sentimientos de todos los participantes».

Además, en la *Olímpica II* se nota, cuando se describe el último paradero de los seres humanos, que no todo es igual para todos, ya que es necesaria una condición en particular, esto es, la de pertenecer en cierta medida a la aristocracia, hecho que, además, se relaciona con el carácter aristocrático de la obra de Píndaro. Esto se puede observar en los versos del 55 al 80 en los que se dice:

ἄσπῆρ ἀρίζηλος, ἐτυμώτατον [ἐπῳδ. γ]

ἀνδρὶ φέγγος · εἰ δὲ νιν ἔχων τις οἶδεν τὸ μέλλον,

ὅτι θανόντων μὲν ἐν-

θάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες

ποινὰς ἔτεισαν — τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ

ἄλιτρά κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ

λόγον φράσαις ἀνάγκη ·

Δῖοις δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ, [στρ. δ]

ἴσοις δ' ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον

ἔσλοὶ δέκονται βίσιον, οὐ χθόνα τα-

ράσσοντες ἐν χερὸς ἀκμᾷ

οὐδὲ πόντιον ὕδωρ

κεινὰν παρὰ δίαιταν, ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίους

θεῶν οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις

ἄδακρυν νέμονται

αἰῶνα, τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον.

ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρίς [ἀντ. δ]

ἐκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν

ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρό-

νου τύρσιν· ἔνθα μακάρων

νῆσον ὠκεανίδες

αὔραι περιπνέουσιν· ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει,

τὰ μὲν χερσόθεν ἀπ' ἀγλαῶν δενδρέων,

ὔδωρ δ' ἄλλα φέρβει,

ὄρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους

βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι Ῥαδαμάνθυος, [ἐπωδ. δ]

ὄν πατὴρ ἔχει μέγας ἐτοῖμον αὐτῷ πάρεδρον,

πόσις ὁ πάντων Ῥέας

ὑπέρτατον ἐχοίσας θρόνον.

Πηλεὺς τε καὶ Κάδμος ἐν τοῖσιν ἀλέγονται·

Ἀχιλλέα τ' ἔνεικ', ἐπεὶ Ζηνὸς ἦτορ

λιταῖς ἔπεισε, μάτηρ·

[estrella luminosa, la más auténtica

luz para el hombre, y más si uno, estando en su posesión, conoce
el futuro:

que, cuando hemos muerto aquí,

al momento los espíritus desvalidos su pena pagan

y los crímenes cometidos en este dominio de Zeus

bajo tierra alguien los juzga

dictando sentencia con odiosa obligación.

Con el disfrute de un sol

que hace iguales las noches siempre

a días iguales, los buenos

obtienen una vida menos dolorosa

sin tener que perturbar la tierra con el vigor de su mano

ni el agua marina

durante una vana existencia, sino que, junto a los honrados

por los dioses,

los que se complacían en la fidelidad a los juramentos
llevan una vida sin llanto,
mientras que los otros arrastran un sufrimiento insoportable
a la vista.

Y cuantos tienen el valor de permanecer tres veces
en una y otra parte y de apartar por completo de la iniquidades
a su alma, concluyen el camino de Zeus
que lleva a la torre de Crono; allí de los Bienaventurados
a la isla oceánicas
brisas envuelven. La flor de oro flamea:
unas nacen en tierra firme de espléndidos árboles
y el agua nutre a otras,
con cuyos brazaletes se adornan y trenzan coronas con ellas,
siguiendo las rectas decisiones de Radamantis,
a quien el Padre poderoso tiene dispuesto como asesor suyo,
el esposo de Rea, la que ocupa
el trono más elevado de todos.

Peleo y Cadmo entre ellos se cuentan
y a Aquiles allí llevó, cuando de Zeus el corazón
con súplicas persuadió, su madre¹⁷⁷].

(Pi. O. II 55-80)

¹⁷⁷ Traducción de Emilio Suárez de la Torre (2000).

Desde ese punto de vista, en la *Olímpica II* no se democratiza completamente el acceso al más allá, menos la posibilidad de ser recibido en la Isla de los Bienaventurados, como lo han querido ver autores como Rohde (2009) o Zuntz (1971), sino que dependerá del resultado de un juicio previo: «θάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες/ ποινὰς ἔτεισαν — τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ/ ἀλιτρά κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ/ λόγον φράσαις ἀνάγκη.» (Pi. O. II 58-60).

Quien juzga las almas será quien determine el nivel de pureza de cada una y, a partir de esto, se definirá el espacio que ocuparán en el más allá, sea este un sitio de castigo, o bien, uno que se pudiese considerar como premio¹⁷⁸. De esta manera, lo que se requiere para obtener un premio o un castigo se enmarca en las acciones y la moral con la que el sujeto haya conducido su vida. Entonces, como se observa en el pasaje de la *Olímpica II*, los mejores espacios del más allá están reservados para aquellos que, tras el juicio, son calificados como 'buenos' (ἔσλοϊ, v. 63) y los que «se complacían en guardar los juramentos» (vv. 66-67). Igualmente, el más allá al que son destinados algunos sujetos es mostrado como un sitio donde los sufrimientos y el trabajo están ausentes y no tanto así por características que describen su belleza. En contraposición, quienes tras ser juzgados no reciben recompensa y más bien se les considera almas corrompidas, tras recibir su culpa, no tienen más opción que pagarla «ποινὰς ἔτεισαν» (v. 59)

¹⁷⁸ La *Olímpica II* ostenta el mérito de ser el primer documento en la literatura griega que testimonia la creencia en el juicio de las almas (Santamaría Álvarez, 2008, p.1172).

en un más allá, donde experimentarán un tormento «insoportable a la vista» (v. 67), es decir, horrendo, espantoso, terrible.

Para Santamaría Álvarez (2008), el tiempo que las ‘buenas almas’ permanecen en el Hades es breve, ya que en la *Olímpica II*, la remuneración y la punición en el más allá están íntimamente ligados a la *metempsícosis*, de la que se habló en pasajes anteriores de esta investigación. En ese sentido, al menos a los que son declarados inocentes, les espera una segunda o tercera oportunidad de vivir. Píndaro no manifiesta si los condenados tendrían esta oportunidad, pero podría suponerse que, en caso de que se les permitiera alcanzar una nueva vida, esta sería para redimirse de la maldad con la que gobernaron su vida pasada y tener la posibilidad de salvarse cuando nuevamente estén frente los jueces del inframundo.

El mínimo de reencarnaciones es de tres, lo cual se desprende de los versos 68-69 de la *Olímpica II*, específicamente de las palabras «ἐστρίς ἐκατέρωθι». Habría que suponer, entonces, que con este periodo de reencarnaciones los justos cada vez irán adquiriendo una existencia con mayores ventajas y recompensas, hasta que en un último momento reencarnarán en un personaje ilustre (poetas, atletas, reyes, etc.) como se expone en el fragmento 133. En esa reencarnación, el hombre ya no tendrá que purificarse más, sino que únicamente deberá apartar su alma de cualquier tipo de injusticia.

En relación con ese pasaje de la *Olímpica II*, la expresión ἐκατέρωθι significaría, según Long (1948), ‘en este mundo o el otro’; sin embargo, esto

supone un problema, porque, entonces, no se sabe cómo estaría repartido «ἐστρίς ἑκατέρωθι», si tres veces en este mundo o dos veces en este mundo y una en el más allá. En cuanto a esto, Fritz (1957) menciona que «entre la existencia en que se cometieron las faltas y el recibimiento de la *psykhé*, en el lugar que le servirá de última morada, hay visiblemente tres estancias en el Hades y tres existencias en este mundo» (p. 86). Pero la acogida en la Isla de los Bienaventurados tiene lugar desde este mundo, sin necesidad de ir nuevamente al Hades o de cumplir con expiación alguna.

Aquellos que tres veces han vivido una vida libre de la injusticia, y presumiblemente entre ellos Terón de Acragante a quien se dirige la oda, no solo al final de esta sucesión de vidas irán a la Isla de los Bienaventurados, sino que también originalmente han venido desde allí¹⁷⁹.

De este modo, luego de que ha terminado su última presencia física en la superficie, la *psykhé* es liberada y con ello adquirirá el rango de héroe, lo cual le permitirá acceder a un lugar sublime e iniciará una nueva existencia habitando junto a las divinidades, tal como se presenta en los versos 69 a 74. En ese sentido, la abstención de la injusticia se plantea como la condición requerida para acceder a una vida eterna, sin sufrimientos ni trabajos, en la Isla de los Bienaventurados.

¹⁷⁹ La noción de dichas islas paradisíacas, generalmente no está relacionada con la idea de la reencarnación y de un ciclo de renacimientos como castigo para aquellos que han hecho algo malo en otro mundo. En este caso, es concebido como una vida futura para aquellos que son favorecidos por los dioses. Eso no tiene nada que ver con la asunción de una vida que puede haber precedido a la vida en este mundo.

Con mucho acierto, Santamaría Álvarez (2008) señala que la práctica de la justicia ocupa una posición esencial, que estaría bajo la tutela de las divinidades y por lo que Píndaro se vale de recursos poéticos tradicionales al hacer referencia a las alternativas de existencia después de la muerte, ya que hay algunos elementos que podrían asociarse con ideas sobre el paradero final de las almas que tienen su origen en la tradición hesiódica, presentada en capítulos anteriores, principalmente en lo tocante al destino de los hombres que son justos y promueven la justicia, tal como se aprecia en el siguiente pasaje de *Trabajos y días*, donde es posible notar algunas semejanzas con lo descrito en la *Olímpica II* de Píndaro:

οἱ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν
ἰθείας καὶ μή τι παρεκβαίνουσι δικαίου,
τοῖσι τέθηλε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ·
εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν κουροτρόφος, οὐδέ ποτ' αὐτοῖς
ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεὺς·
οὐδέ ποτ' ἰθυδίκησι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ
οὐδ' ἄτη, θαλίης δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται.
τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον, οὔρεσι δὲ δρυῶς
ἄκρη μὲν τε φέρει βαλάνους, μέσση δὲ μελίσσας·
εἰροπόκοι δ' ὄιες μαλλοῖς καταβεβρίθασι·
τίκτουσιν δὲ γυναῖκες ἐοικότα τέκνα γονεῦσι·

θάλλουσιν δ' ἀγαθοῖσι διαμπερές· οὐδ' ἐπὶ νηῶν
νίσονται, καρπὸν δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα.
οἷς δ' ὕβρις τε μέμηλε κακὴ καὶ σχέτλια ἔργα,
τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεὺς.

[Quienes en cambio a forasteros y a paisanos emiten sentencias
rectas y no se desvían de lo justo,
a esos les prospera la ciudad y las gentes florecen en ella.
La Paz nutricia de mozos se extiende por la tierra y Zeus
de ancha mirada no les manda nunca la penosa guerra.
Ni el Hambre acompaña nunca a los hombres de recta sentencia
ni la ruina, sino que el producto de su trabajo lo disfrutan en fiestas.
La tierra les proporciona abundante sustento y el roble en el monte
da en lo alto bellotas y en medio abejas;
las ovejas lanosas ceden al peso de sus vellones;
las mujeres paren hijos semejantes a sus padres;
sus bienes aumentan constantemente; y no se esfuerzan
en naves, sino que produce fruto el campo dador de vida.

Mas quienes atienden a la funesta insolencia y a las acciones malvadas, a estos les manda el Cronida Zeus de ancha mirada la justicia¹⁸⁰].

(Hes. *Op.* 225-239)

Como se aprecia en el pasaje anterior, no se presenta ningún aspecto escatológico directamente relacionado con el paradero final de los muertos, sino que la relación radica en que la práctica de la justicia es el requisito fundamental para obtener una vida en abundancia y favorecida por el propio Zeus, tal como en el texto de Píndaro donde se menciona:

ἴσais δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ, [στρ. δ]
ἴσais δ' ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον
ἔσλοὶ δέκονται βίσιον, οὐ χθόνα τα-
ράσσοντες ἐν χερὸς ἀκμῇ
οὐδὲ πόντιον ὕδωρ
κεινὰν παρὰ δίαϊταν, ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίσις
θεῶν οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις
ἄδακρυν νέμονται
αἰῶνα, τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον.

¹⁸⁰ Traducción de José Antonio Fernández Delgado (2014).

[Con el disfrute de un sol
que hace iguales las noches siempre
a días iguales, los buenos
obtienen una vida menos dolorosa
sin tener que perturbar la tierra con el vigor de su mano
ni el agua marina
durante una vana existencia, sino que, junto a los honrados
por los dioses,
los que se complacían en la fidelidad a los juramentos
llevan una vida sin llanto,
mientras que los otros arrastran un sufrimiento insoportable
a la vista.¹⁸¹].

(Pi. O. II 61-68)

Debe notarse que todos aquellos beneficios que en el texto de Hesíodo son atribuidos a la ciudad justa, son dispuestos por Píndaro para los hombres que han sido justos en su vida y ahora se encuentran en el más allá, hecho que resalta la importancia de ser conscientes de la manera en la que se actúa y que, por ende, no solo establece pautas para una ética de la vida cotidiana, sino que condiciona el éxito en vida y la felicidad después de la muerte a cierto tipo de personas: los iniciados en estas creencias religiosas.

¹⁸¹ Traducción de Emilio Suárez de la Torre (2000).

Al respecto, Torres (2007, p. 303) considera que en las concepciones escatológicas de Píndaro son evidentes las implicaciones morales de la ἀρετή y, en ese sentido, señala que los ἐσλοί (v. 63) no son únicamente aquellos que pertenecen a la aristocracia (aunque, sin duda esta condición ayudaría), sino individuos moralmente probados y el destino en la Isla de los Bienaventurados depende de una estricta observancia de la justicia.

De este modo, otro elemento importante a tener en cuenta, a pesar de las similitudes presentes entre ambas obras y autores, es la condición en la que los hombres acceden a la Isla de los Bienaventurados. En el caso de la concepción hesiódica, como se mencionó en el capítulo anterior, dicho lugar está reservado para algunos individuos de la generación de los Héroes, quienes no experimentarán la muerte, sino que llegarán al idílico lugar, conservando su vida. En este sitio, la vida seguirá su curso sin ninguno de los pesares, trabajos ni maldades del mundo acostumbrado. En contraposición, Píndaro, apoyado en una tradición poética de sobra conocida entre los griegos (la épica), utiliza el recurso de la Isla de los Bienaventurados (μακάρων νῆσον); no obstante, presenta un claro cambio en cuanto a su concepción, pues como se ha notado, dicho lugar está reservado para las almas que, al menos, durante tres reencarnaciones se mantuvieron apartadas de cualquier clase de injusticia.

Sin duda, esta es una de las innovaciones más destacables que propone Píndaro en cuanto a sus concepciones escatológicas (específicamente el más allá

en la Isla de los Bienaventurados), ya que la condición para acceder a ella estará ligada a la moral.

En ese sentido, Píndaro en cierto modo vuelve común este espacio, en la medida en que lo que antes estaba reservado como un lugar sagrado para unos cuantos escogidos por los dioses y su voluntad (como en Hesíodo), ahora era posible obtenerlo únicamente por apartarse de todo tipo de actividad o acción que representase una injusticia contra quien fuera o lo que fuera.

Una vez analizada la obra pindárica y la bibliografía que gira en torno a esta, es posible concluir cuáles son las posibilidades de vida más allá de la muerte ofrecidas por Píndaro: la primera, quienes han vivido de manera justa y apegada a la moral durante tres reencarnaciones purificadoras reciben una recompensa. En ese sentido, las nociones de recompensa y castigo, en sí, implican una racionalización del placer y el dolor: una vida de placer, un mundo de placer puede esperar al que sufre justamente en el presente: la gratificación puede posponerse y está sujeta a la espacialización y estabilización en un reino mítico donde la intrusión ordinaria del dolor no tiene lugar. La segunda, el acceso a la Isla de los Bienaventurados es el resultado del último estado de pureza del alma. La tercera, las penas a las que pueden ser sometidos todos aquellos que, al ser juzgados en el más allá, no son merecedores de perdón, antes bien, se trata de castigos tan terribles que es mejor no verlos.

Por último, las doctrinas propuestas por Píndaro aseguran que el alma, por su naturaleza divina, está obligada, finalmente, a purificarse y triunfar sobre la realidad que la oscureció.

En fin, ninguno de los poetas griegos arcaicos tuvo más conciencia que Píndaro acerca de la condición efímera de los seres humanos (Fritz, 1957) y, a pesar de que, durante breves momentos de sus breves vidas, ciertos hombres pueden ser irradiados por el esplendor que proviene de Zeus, estos deben recordar que sus miembros corporales son mortales, aunque más allá exista la posibilidad de tener otro tipo de existencia.

Capítulo VI

Conclusiones

6. Consideraciones finales

Luego de haber realizado un recorrido por las obras de los máximos representantes literarios de la época arcaica y por las concepciones escatológicas expuestas en cada uno de ellos, es posible llegar a las siguientes conclusiones.

En Homero, los dioses poseen la potestad de conceder el don de la inmortalidad a los seres humanos y, con esto, apartarlos de los sufrimientos que conlleva la muerte; sin embargo, esto no es una actividad ni común ni permitida entre las divinidades, hecho que permite concluir que una de las principales concepciones escatológicas expuestas en las epopeyas homéricas es que los seres humanos son efímeros y, debido a tal fragilidad, la muerte es ineludible.

En cuanto a la noción de un paradero final de las almas, es Homero, en el tercer verso de la *Ilíada*, quien expone por primera vez que las almas van a un sitio ubicado más allá de cualquier espacio físico al que pudiese acceder mortal alguno. Asimismo, el Hades no solo es concebido como un lugar en el que las almas terminan, sino que es presentado en la *Ilíada* como un sitio particularmente aristocrático y helénico, ya que, en lo poco que menciona Homero sobre este, el poeta no contempla ningún sitio donde van las almas de los muertos bárbaros.

En relación con la concepción de que el alma emprende un viaje al más allá, está la creencia de que el cadáver debía ser inhumado o cremado (ya que ambas prácticas coexistieron), para poder acceder al Hades. En ese sentido, el morir en el mar se consideraba una de las peores formas, ya que imposibilitaba

la inhumación o la cremación y por lo tanto niega la posibilidad de que el héroe sea recordado y de que su alma realice el viaje correspondiente al más allá¹⁸². El no poseer una tumba para que se le recuerde reduce la muerte a la condición de olvido y, por lo tanto, a la desaparición del fallecido. Es decir, no se recordará nada de lo que pudo haber hecho mientras estuvo con vida, por más heroico que pudiese haber sido. Además, morir y no recibir sepultura hacía que el alma no pudiese acceder al más allá.

En los textos homéricos, en cuanto a los rituales y cultos en honor a los muertos se tendría en cuenta esa vieja creencia, conforme a la cual el alma de los muertos no se separaría por completo de la superficie en la que habitan las personas vivas; antes bien, se pensaría que el muerto todavía poseería cierta participación en el mundo de los vivos, ya sea ayudando o bien castigando a quienes él considerara. En ese sentido, lo mejor era realizar honras fúnebres solemnes, muy ricas en ofrendas, que permitieran ganarse el aprecio del muerto y, por lo tanto, los beneficios que este pudiese aportar a los vivos que lo honraron como se debía.

Además, en Homero, lo común es que las almas posean cierta materialidad, hecho que se evidencia por la percepción física de sensaciones como el dolor, la angustia o la vergüenza y se confirma con la llegada de las almas ante el sacrificio y la sangre que corre. Ahora bien, al mencionar que la *psykhé*

¹⁸² Aquí se puede recordar la estela funeraria de Democleides. En la que se encuentra representado un guerrero sentado en la popa del barco. El muchacho parece estar triste y meditabundo. Junto a él se pueden distinguir su casco y escudo.

posee esa condición en los poemas homéricos, no se quiere decir que se trate de una entidad corpórea, ya que la posesión de un cuerpo (mejor dicho, de la carne) es una condición reservada únicamente para los vivos, sino que podía mantener solo algunos rasgos. Además, se debe tener en cuenta que el cuerpo es eliminado como parte del ritual funerario que en el caso de los griegos poseería una triple finalidad: por un lado, hay una finalidad higiénica evidente de evitar enfermedades por la putrefacción; por otro lado, se aprovecha para honrar al muerto; finalmente, quizá la más importante, se da para consuelo de los vivos, con lo que se transforma en un hecho esperanzador.

Así, la muerte es un suceso que pone en evidencia las angustias sobre la finitud presente en los seres humanos. De este modo, los rituales funerarios y la manera en que la muerte es enfrentada ofrecen cuantiosa información acerca de la sociedad griega en tiempos de Homero y sus formas de representar el mundo.

En cuanto a las concepciones escatológicas en Hesíodo, hay algunos cambios en relación con lo planteado en los textos homéricos, ya que, en esencia, se mantiene la creencia de que los seres humanos son efímeros y que, tras su muerte, emprenden el viaje hacia el más allá; sin embargo, en los textos hesiódicos, esto no ocurre con los hombres de las generaciones de oro, plata y la de los héroes, los cuales luego de su último respiro son elevados a tal punto que rompen las barreras de lo natural y son colocados casi a la misma altura que los dioses inmortales, de tal manera que, además, se les otorga la posibilidad de

habitar sitios especiales en el más allá, como la Isla de los Bienaventurados o los Campos Elíseos.

Asimismo, la noción de que la vida de los simples hombres es efímera, se fundamenta en Hesíodo, mediante el uso de varios epítetos que aluden directamente a tal condición; por ejemplo, es posible encontrar algunas expresiones como θνητοὶ ἄνθρωποι ('hombres mortales'), μερόπων ἀνθρώπων ('mortales'), βροτός ('mortal') o ἀλφειστής ('que come pan'). Esta última referencia apunta al hombre que, luego de llevar una vida difícil y llena de trabajos para conseguir su sustento, encuentra el final de sus días, es decir, que el ser humano viene al mundo a trabajar para vivir, pero todo su esfuerzo terminará en muerte, en contraste con la situación de las divinidades, que gozan de inmortalidad.

En la obra del poeta beocio, el principal pasaje que aborda temas escatológicos en relación con la muerte, el alma y el más allá es el que corresponde a la descripción de las cinco generaciones. En cuanto a los integrantes de la generación de oro, estos poseen una condición más elevada, excelsa y los califica como *daímones*, palabra con la que Homero, en sus poemas, a menudo hace referencia a las divinidades, especialmente para resaltar su inmortalidad. No obstante, Hesíodo la utiliza como un elemento diferenciador, con la finalidad de evitar que haya confusión entre las divinidades olímpicas y los mortales que han alcanzado cierta condición divina, pues la condición inmortal de los *daímones* (en el sentido hesiódico) sería una pequeña diferencia

que elevaría a los hombres de la generación de oro a una situación que estaría ligeramente por encima de la condición que poseían cuando aún gozaban de la vida. Esto constituye una importante innovación por parte del poeta, ya que dicha concepción no es posible determinarla en los poemas homéricos, pues Homero, en ninguno de sus textos hace referencia a este tipo de *daímones*.

A los miembros de la generación de plata les esperaba un destino parecido, ya que a estos también se les rendía culto y, según la tradición, serían considerados como ‘mortales bienaventurados subterráneos’. Por otra parte, a quienes pertenecían a la generación de bronce solo les esperaba ocupar un espacio en la mansión de Hades, donde terminarán convertidos en sombras de lo que fueron. Igualmente, para estos es recurrente el uso del calificativo ‘anónimos’, lo que permitiría concluir que no recibirían ningún tipo de honra fúnebre o culto que honrara su memoria.

Los que integran la generación de los héroes tienen un final muy parecido a la forma de vida que conocían los de la generación de oro, ya que a algunos de estos se les otorga la dicha de acceder a la Isla de los Bienaventurados, donde todo tipo de sufrimiento o preocupación desaparece. Finalmente, la generación de hierro es disminuida hasta tal punto que podría compararse con las bestias, y su final es lo profundo del Hades; sin embargo, en los versos 280 a 285 se muestra una pequeña posibilidad de redención, siempre que se siga el consejo que Hesíodo brinda, que no es otro que vivir apegado a la justicia. La conciencia concreta sobre la vida efímera y la idea de la aniquilación total hicieron que la

moralidad careciera de sentido. Por esta razón, el colapso moral de la humanidad ha alcanzado su nivel más alto en la generación de Hierro, donde las personas se enfrentan al hecho de que son mortales.

Pudo constatarse que Hesíodo comparte algunas creencias escatológicas con lo mostrado por Homero; por ejemplo, cuando se presenta la idea de que existe un sitio reservado para unos cuantos, como es el caso del Atrida Menelao, presente en la *Odisea*, o la manera en la que Heracles recibe la dicha de la inmortalidad y es llevado a un sitio especial para cohabitar con las divinidades, hecho que se expone en la *Teogonía*. En ese sentido, podría decirse que ambos se podrían estar apoyando en una antigua tradición, ampliamente difundida y conocida, más que en la reproducción de la herencia homérica en Hesíodo.

En cuanto a las concepciones escatológicas presentadas por Píndaro en sus obras, es importante resaltar que introdujo una de las principales novedades en cuanto a la concepción del alma, ya que, en el fragmento 131b, se presenta, por primera vez, la idea de la inmortalidad del alma, debido a que, según el poeta, esta posee un origen divino. Esta manera de concebir el alma no es desarrollada por Homero ni por Hesíodo, por lo cual lo más posible es que se deba a la incorporación de elementos escatológicos concebidos en doctrinas religiosas mistéricas como el orfismo o el pitagorismo. De este modo, la inmortalidad de la *psykhé* sería contradictoria a la concepción griega tradicional en la que los seres humanos se diferencian de los dioses por su condición mortal. En ese sentido, la inmortalidad del alma no sería una creencia aceptada ampliamente entre los

griegos, sino únicamente entre grupos religiosos pequeños que tenían creencias particulares.

Píndaro presenta en sus obras que la vida después de la muerte prosigue en un sitio detestable, húmedo y sombrío, únicamente para aquellos que no siguieron una vida recta; en cambio, el paradero final será venturoso para los que sí mantuvieron una conducta intachable y apegada a la justicia.

Otra de las concepciones novedosas de Píndaro es la posibilidad de reencarnar (*metempsícosis*), doctrina a partir de la cual el poeta logra conectar dos concepciones diferentes del más allá: por un lado, aquella en la que quien muere tiene la posibilidad de renacer, para expiar culpas, renovarse, enmendar errores y purificarse; la otra, en la que quien muere tiene la posibilidad de habitar la Isla de los Bienaventurados. Asimismo, aunado a la concepción de *metempsícosis*, el mínimo de reencarnaciones propuesta por Píndaro es de tres, lo cual se desprende de los versos 68 y 69 de la *Olímpica II*. En ese sentido, se concluye que con este periodo de reencarnaciones los justos cada vez irán adquiriendo una existencia con mayores ventajas y recompensas, hasta que, en un último momento, reencarnarán en un personaje ilustre (poetas, atletas, reyes, entre otros.). En esa reencarnación, ya no tendrán que purificarse más, sino que únicamente deberán apartar sus almas de cualquier tipo de injusticia, o bien, será merecedor de la Isla de los Bienaventurados.

En relación con lo anterior, es posible concluir que la creencia de Píndaro en la inmortalidad está ligada a concepciones éticas; el alma no solo experimenta

encarnaciones o renacimientos sucesivos, sino que está pasando por un período de prueba. El resultado de esta dicha inacabable —o del castigo imperecedero— dependerá de sus elecciones y su conducta. De esta manera, lo que se requiere para obtener un premio o un castigo se enmarca en las acciones y la moral con la que el sujeto haya conducido su vida.

En cuanto al más allá, los mejores espacios son reservados para aquellos que, tras el juicio, son calificados como «buenos» (ἔσλοῖ, v. 63). Para estos se encuentra reservado un sitio donde los sufrimientos y el trabajo están ausentes y no tanto así por características que describan su belleza. En contraposición, quienes tras ser juzgados no reciben recompensa y más bien se les considera almas corrompidas, tras recibir su culpa, no tienen más opción que pagarla, en un más allá donde experimentarán un tormento tan terrible como nunca antes se ha visto.

Finalmente, los griegos supieron encontrar las maneras óptimas para facilitar la llegada de sus muertos al más allá y eso los convirtió en una cultura que no solo se interesó por los problemas del diario vivir, sino por el destino de las almas de sus muertos y de su propia mortalidad, lo que los distinguió en cuanto a la realización de ritos y la comprensión simbólica de la muerte.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Textos griegos

HESIODI THEOGONIA, OPERA ET DIES, SCUTUM, FRAGMENTA. Edición de F. Solmsen, R. Merkelbach y M. L. West, Oxford, Oxford University Press, 1970.

HOMERI OPERA. Five volumes. Edición de D. B. Monro y Th. W. Allen, Oxford: Oxford University Press, 1931.

PINDARI CARMINA CUM FRAGMENTIS. Edición de H. Maehler, Leipzig, Teubner, 1971.

THUCYDIDIS HISTORIAE. 2 vol. Edición de H. S. Jones y J. E. Powell, Oxford, Clarendon Press, 1942.

Traducciones

HESÍODO, *Obras*. Edición de José Antonio Fernández Delgado, Madrid, Alma Mater, 2014, 148 pp.

HOMERO, *Ilíada*. Edición de Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos, 1991, 580 pp.

HOMERO, *Odisea*. Edición de Fernando Gutiérrez, Barcelona, Penguin, 2001, 284 pp.

HOMERO, *Himnos Homéricos*. Edición de Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Abada Editores, 2017, 422 pp.

PÍNDARO, *Obra completa*. Edición de Emilio Suárez de la Torre, Madrid, Cátedra, 2000, 444 pp.

PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*. Edición de Miguel Periago Lorente, Madrid, Gredos, 1987, 122 pp.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Edición de Francisco Romero Cruz, Madrid, Cátedra, 2007, 752 pp.

Bibliografía general

Alderink, L. J. 1981: *Creation and salvation in ancient Orphism*, American Philological Association.

Alsina, J. 1991: *Teoría Literaria Griega*, Gredos.

Alexiou, M. 2002: *The ritual lament in Greek tradition*, Rowman & Littlefield Publishers.

Antonaccio, C. M. 1994: «Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece», *American Journal of Archaeology* 98 (3), pp. 389-410.

- Bennet, J. 2014: «Linear B and Homer», en Duhoux, Y., & Davies, A. M. (eds.). *A companion to linear B: Mycenaean Greek texts and their world* 3, Louvain-la-Neuve: Peeters, pp.187-233.
- Bernabé, A. P. & Casadesús, F. 2008: *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. (Vols.1 y 2), Akal.
- Bernabé, A. P. 2010: *Fragmentos pre-socráticos: De Tales a Demócrito*, Alianza.
- Bernabé, A. P. 2020: «Una inscripción para no perderse (en el Más Allá). La lámina de Hiponio», *Boletín del Archivo Epigráfico* 5, pp. 21-29
- Blázquez, J. M., Martínez-Pinna, J., & Montero, S. 1993: *Historia de las religiones antiguas: Oriente, Grecia y Roma*, Cátedra.
- Blundell, S., Williamson, M., & Williamson, M. 1998: *The sacred and the feminine in ancient Greece*, Psychology Press.
- Bremmer, J. 1987: *The early Greek concept of the soul*, Princeton University Press.
- Bremmer, J. N., Bremmer, J. N., & Jan, N. 1994: *Greek religion* (Vol. 24), Cambridge University Press.
- Burkert, W. 1986: «Der Autor von Derveni: Stesimbrotos Περί Τελετῶν?», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, pp. 1-5.
- Burkert, W. 1995: *The orientalizing revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age*, Harvard University Press.

- Burkert, W. 2007: *Religión griega: arcaica y clásica*. Trads. Bernabé, H., & Bernabé, A, Abada Editores.
- Burkert, W. 2005: *Cultos místéricos antiguos*. Trads. Tabuyo, M., & López, A, Editorial Trotta.
- Cerri, G. 1995: «Comogonia dell' Ade in Omero, Esiodo e Parmenide», *Parola del Passato* 50, pp. 437-467.
- Chadwick, J. 1956: «The Greek Dialects and the Greek Pre-history», *Greece & Rome* 3, pp. 38-50.
- Chadwick, J. 1987: *Linear B and Related Scripts*, University of California Press.
- Chadwick, J. 1997: *El mundo micénico*, Alianza editorial.
- Chadwick, J. & Ventris, M. 1953: «Evidence for Greek dialect in the Mycenaean archives», *The Journal of Hellenic Studies* 73, pp. 84-103.
- Clay, J. S. 2003: *Hesiod's cosmos*, Cambridge University Press.
- Crespo, G. E. 2020: «Personificación e iconografía de la muerte en la Grecia antigua» *Pensamiento Actual* 20, pp. 144-157.
- Davies, J. K. 2009: «The historiography of archaic Greece», en Raaflaub, K. A., & Van Wees, H. (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Oxford Blackwell Publishing, pp. 3-21

- Del Freo, M., & Perna, M. (Eds.), 2016: *Manuale di epigrafia micenea: introduzione allo studio dei testi in lineare B*. (Vols. 1 y 2), Libreria universitaria it edizioni.
- Detienne, M. 1982: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Trad J.J. Herrera, Taurus.
- Díaz, J. G. 1981: *La muerte: conciencia de la muerte desde Homero a Píndaro*, Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca.
- Díez De Velasco, F. 1995: *Los caminos de la muerte. Religión, mito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Trotta.
- Duhoux, Y., & Davies, A. M. (Eds.), 2014: *A companion to linear B: Mycenaean Greek texts and their world* (Vol. 3), Louvain-la-Neuve Peeters.
- Eggers L. C. 1994: *Los filósofos presocráticos*, Gredos.
- Eliade, M. 1974: *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad.
- Farnell, L. 1921: *The Greek Hero Cults and the Ideas of Immortality*, Oxford Clarendon Press.
- Fernández, A. 2018: «La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Ilíada», *La Torre del Virrey* 24, pp. 140-142.
- Fernández M. 2014. Testimonios de divinidades no griegas en las inscripciones micénicas, *Trabajo Fin de Grado*, Universidad de Barcelona.
- Finley, M. 1984: *La Grecia Antigua*, Paidós.

- Finley, M. 1966: *El mundo de Odiseo*, Fondo de Cultura Económica.
- Fludernik, M. 2009: *An Introduction to Narratology*, Routledge.
- Gallou, C. 2002: *The Cult of the Dead in Central Greece During the Mycenaean Period*, University of Nottingham.
- García, L. 2011: *Los orígenes del pueblo griego*, Síntesis.
- Garland, R. 2001: *The Greek way of death*, Cornell university press.
- Gazis, G.: 2015: «Homer and the Poetics of Hades», Durham theses, Durham University. URL permanente: <<http://etheses.dur.ac.uk/11182/>> (18/3/2019).
- Gazis, G. 2018: *Homer and the Poetics of Hades*, Oxford University Press.
- Gnoll, G y Vernant, J.P. 1982: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press
- Godart, L. 2009: «I due scribi della tavoletta Tn 316». *Pasiphae* 3, pp. 99-115.
- González, G. 2010: *Una aproximación crítica a los sentidos de la muerte en la literatura griega arcaica*, Tesis de maestría, Universidad de Costa Rica.
- González, J. 2010: *Diccionario Manual de Términos Teológicos*, Editorial Clie.
- Griffin, J. 1977: «The epic cycle and the uniqueness of Homer», *The journal of Hellenic studies* 97, pp. 39-53.
- Griffin, J. 1980: *Homer on Life and Death*, Oxford University Press.

- Heath, J. 2005: «Blood for the dead: Homeric ghosts speak up» *Hermes* 133, pp. 389-400.
- Herrera, M. 2019: «El funus romanorum en la Eneida: un análisis de los funerales heroicos de Miseno, Anquises y Palante», *Circe de clásicos y modernos* 23, pp. 17-38.
- Holzhausen, J. 2004: «Pindar und die Orphik. Zu frg. 133 SNELL/MAEHLER», *Hermes* 132, pp. 20-36.
- Hope, V. 2007: *Death in ancient Rome: a sourcebook*, Routledge.
- Hughes, D. 1991: *Human sacrifice in ancient Greece*, Psychology Press.
- Janko, R. 2002: «The Derveni Papyrus: an interim text», *Zeitschrift für papyrologie und epigraphik* 141, pp. 1-62.
- Janko, R. 2007: *Homer, Hesiod and the Hymns: diachronic development in epic diction*, Cambridge University Press.
- Jiménez San Cristóbal, A. 2002: *Rituales órficos*. Tesis de doctoral, Universidad Complutense de Madrid
- Johnson, D. M. 1999: «Hesiod's Descriptions of Tartarus ("Theogony" 721-819)», *The Phoenix* 53, pp. 8-28.
- Kirk, G. 1993: *The Iliad: a Commentary: volume VI, Books 21-4*, Cambridge University Press.

- Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. 2011: *Los filósofos presocráticos*. Trad. Jesús García Fernández, Gredos.
- Koning, H. 2010: *Hesiod: The Other Poet*, Brill.
- Kurtz, D. K y Boardman, J. 1971: *Greek Burial Customs*, The Camelot Press.
- Lesky, A. 1995: *Historia de la literatura griega*, Gredos.
- Lorimer, H.L. 1950: *Homer and the Monuments*, Macmillan.
- Lloyd-Jones, H. 1985: «Pindar and the Afterlife», *Entretiens Hardt* 31, pp. 245-83.
- Long, H. S. 1948: *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton University.
- López Férez, J.A. (Ed.), 2008: *Historia de la literatura griega*, Cátedra.
- Loraux, N. 2012: *La invención de Atenas*, Katz Editores.
- Lye, S. 2016: *The Hypertextual Underworld: Exploring the Underworld as an Intertextual Space in Ancient Greek Literature*, Tesis doctoral, UCLA.
- McGibbon, D. (1964). «Metempsychosis in Pindar», *Phronesis* 9, pp. 5-11.
- Melena, J. L. 2001: *Textos griegos micénicos comentados*, Vitoria-Gasteiz.
- Merkelbach, R. 1967: «Der orphische Papyrus von Derveni», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1, pp. 21-32.

- Morris, I. 1997: «Periodization and the heroes: inventing a Dark Age», en Golden, M. y Toohey, P. (eds.), *Inventing ancient culture: Historicism, periodization, and the ancient world*, pp. 96-131.
- Mylonas, G. E. 1948: «Homeric and Mycenaean burial customs». *American Journal of Archaeology* 52, pp. 56-81.
- Nilsson, M. P. 1968: *Historia de la religión griega*, trad. de Atilio Gamero, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Nilsson, M. P. 1971: *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion* (Vol. 9), Biblo & Tannen Publishers.
- Otto, W. 2012: *Los dioses de Grecia*, Siruela.
- Palaima, T.G. 1999: «Kn 02 – Tn 316», *Florent 2*, pp. 437-461.
- Pearson, M. 1999: *The Archaeology of Death and Burial*, Sutton Publishing Ltd.
- Piquero, J. R. 2000: *La civilización micénica*, Editorial Síntesis.
- Pomeroy, S. B. 2004: *Diosas, ramera, esposas y esclavas*, Akal.
- Pritzl, K. 1985: «Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato», *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 49, pp. 311-313.
- Rappaport, R. A. 1971: «The sacred in human evolution», *Annual review of ecology and systematics* 2, pp. 23-44.
- Rohde, E. 2009: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de Cultura Económica.

- Rose, H. J. 1943: «The grief of Persephone». *Harvard theological review* 36, pp. 247-250.
- Sacconi, A. 1987: «La tavoletta di Pilo Tn 316: Una registrazione di carattere eccezionale?», en Killen, J. T. (Ed.), *Studies in Mycenaean and Classical Greek Presented to John Chadwick*, pp. 551-555.
- Santamaría Álvarez, M. A. 2008: «Píndaro y el orfismo» en Bernabé, A., & Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Akal Universitaria, pp. 1161-1184.
- Schliemann, H. 1880: *Mycenae: a narrative of researches and discoveries at Mycenae and Tiryns*, C. Scribner's Sons.
- Shapiro, H. A. 1994: *Myth into Art. Poet and Painter in Classical Greece*, Routledge.
- Slater, W. J. 1969: *Lexicon to Píndar*, Walter de Gruyter & Co.
- Snodgrass, A. M. 2001: *The dark age of Greece: an archaeological survey of the eleventh to the eighth centuries BC*, Taylor & Francis.
- Solmsen, F. 1982: «The earliest stages in the history of Hesiod's text», *Harvard Studies in Classical Philology* 86, pp. 1-31.
- Sourvinou-Inwood, C. 1995: *Reading the Greek Death to the end of the Classic Period*, Clarendon Press.

- Stears, K. 1998: «Death becomes her: gender and Athenian death ritual», en Blundell, S y Williamson, M. (eds.), *The sacred and the feminine in Ancient Greece*, Routledge, pp. 113-127.
- Suárez De la Torre, E. 1993: «Píndaro y la religión griega», *Cuadernos de filología clásica* 3, pp. 67-97.
- Suárez de la Torre, E. 2020. «Plato's Rivers of the Underworld», *Les Études Classiques*, 87, pp. 65-89.
- Thomas, L.V. 1991: *La muerte: una lectura cultural*, Paidós.
- Torres, D. A. 2007: *La escatología en la lírica de Píndaro y sus fuentes*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Tsantsanoglou, K. 1997: «The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance», en Laks, A., & Louguet, C. Most, G. W. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford University Press, pp. 93-128.
- Vaquero, J. L. 2002: *El alma y el más allá, con especial referencia a Homero y Virgilio*, Tesis doctoral, Universidad de Córdoba.
- Vermeule, E. 1979: *Aspects of the Death in Early Greek Art and Poetry*, University of California Press.
- Vernant, J.P. 2001: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Paidós.
- Vidal-Naquet, P. 2002: *Le monde d'Homère*, Perrin.

- Von Fritz, K. 1957: «Ἑστρὶς ἐκατέρωθι in Pindar's Second Olympian and Pythagoras' Theory of Metempsychosis», *Phronesis* 2, pp. 85-89.
- Webster, T. B. L. 1958-2014: *From Mycenae to Homer*, Norton Library.
- West, M. L. 1997: *The east face of Helicon: West Asiatic elements in Greek poetry and myth*, Clarendon Press.
- West, M. L. (Ed.). 1999: *Greek lyric poetry: the poems and fragments of the Greek iambic, elegiac, and melic poets (excluding Pindar and Bacchylides) down to 450 BC*, Oxford University Press.
- Zuntz, G. 1971: *Persephone: three essays on religion and thought in Magna Graecia*, Clarendon Press.